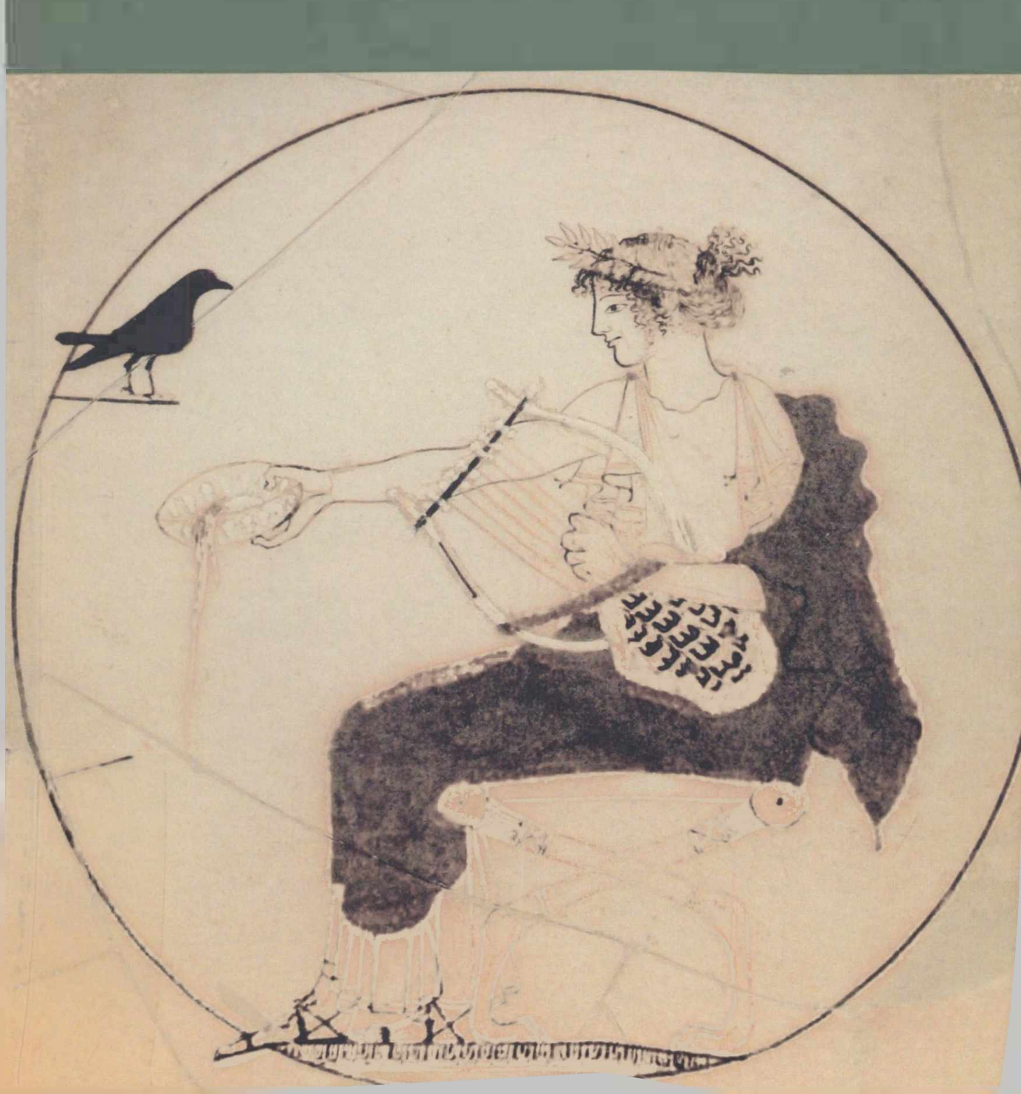
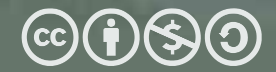
David Castro de Castro & Araceli Striano Corrochano (eds.)

RELIGIONES DEL MUNDO ANTIGUO



La historia de la humanidad está tan íntimamente ligada a la historia de las religiones que podríamos decir que ésta no se entendería desde sus orígenes más remotos si prescindiéramos del sentimiento de religiosidad que ha acompañado a los hombres desde siempre. Este XVI ciclo de conferencias organizado por la Delegación de Madrid de la Sociedad de Estudios Clásicos pretende dar una visión ajustada y precisa, llevada a cabo por los mejores especialistas, de los sentimientos religiosos, ritos y textos fundacionales de distintas religiones del mundo antiguo, como son las de los antiguos asirios, egipcios, persas, griegos y romanos. Hay, asimismo, un capítulo dedicado a las religiones mistéricas griegas y otro a los orígenes del cristianismo. Cada uno de los textos de las conferencias aúna la información más actualizada junto con la síntesis y la amenidad que requieren estos complejos y apasionantes temas.





David Castro de Castro
Araceli Striano Corrochano
(eds.)

RELIGIONES DEL MUNDO ANTIGUO



Delegación de Madrid
de la Sociedad Española
de Estudios Clásicos

Primera edición 2010

Imagen de portada: Apolo con una cítara haciendo una libación junto a una corneja.
Interior de una kylix de fondo blanco. Museo arqueológico de Delfos.

Preimpresión: Pie de Página
Blasco de Garay, 66
28015 Madrid

I.S.B.N.: 978-84-614-2740-6
Depósito Legal: M-40189-2010
Impreso en España

Imprime: Solana e Hijos, Artes gráficas, S.A.

Índice



Presentación

La historia de la humanidad está íntimamente ligada a la historia de las religiones, de hecho podríamos decir que no se entendería nuestra historia desde sus orígenes más remotos si prescindiéramos del sentimiento de religiosidad que ha acompañado a los hombres desde siempre. Las razones que explican este hecho son (o pueden ser) muy diferentes. El miedo a lo desconocido, nuestra actitud ante fenómenos que no comprendemos, ante situaciones inadmisibles que nos causan dolor, espanto y maravilla, que no podemos asimilar proporciona una explicación racional de nuestros sentimientos religiosos. Es evidente que para muchos creyentes otras explicaciones complementan o sustituyen la puramente racional.

El miedo a la muerte, el miedo a ese trance desconocido, es inseparable de nuestra condición de mortales y parece, al igual que la propia muerte, necesario e ineludible; en esta misma medida, la presencia de las religiones es también necesaria e ineludible, consustancial a nuestra condición de humanos. Sabemos que desde época prehistórica los hombres han enterrado a sus muertos, en muchos casos con algún tipo de ceremonia, introduciendo en ocasiones algunos objetos en las tumbas. Estas ceremonias de despedida por simples que fueran en aquellos tiempos remotos nos diferencian del resto de los animales ya desde entonces.

Las religiones han influido decisivamente en las culturas y civilizaciones de todos los tiempos. ¿Cómo podríamos comprender nuestra propia civilización occidental sin conocer los orígenes y evolución del cristianismo? De hecho, parece que no podemos siquiera deslindar en muchos casos cristianismo de

cultura: el pensamiento de nuestros filósofos, la transmisión del saber, la pintura de los grandes maestros, la arquitectura de nuestros templos, nuestra propia educación, todo lo que forma parte de nuestra cultura occidental no podría entenderse si prescindimos de la historia de la religión cristiana cuyos orígenes e influencias se remontan muy atrás en el tiempo. Lo mismo cabría decir de cualquier otra civilización, de los antiguos griegos y romanos, egipcios, persas, sumerios o acadios.... Por este motivo, estudiar y analizar las religiones antiguas es profundizar en sus culturas. Buena parte de la información que nos proporcionen los cultos, los ritos, las imágenes, los restos arqueológicos y literarios relacionados con la religiosidad de estas civilizaciones antiguas nos servirá para conocer y saber cómo eran los hombres y mujeres que habitaron en estos lugares.

La aproximación a la religiosidad de estas civilizaciones antiguas es en la gran mayoría de los casos un camino lleno de dificultades. Así, la separación existente entre los símbolos, imágenes y textos de la religión egipcia y nuestra propia concepción de la vida es considerable y parece completamente insalvable. Nos sentimos enteramente identificados con lo manifestado por Luciano de Samosata en la cita que encabeza tan adecuadamente la primera de nuestras conferencias, ¡no en vano somos hijos de griegos y romanos! La gran aportación de José Ramón Pérez-Accino es todo un atrevimiento que los lectores agradeceremos sin ninguna duda, y un desafío: nos ayuda a intentar abordar el estudio de la diversidad de imágenes y nombres de los dioses del antiguo Egipto con una actitud positiva en la idea de que aunque pueda parecer lo contrario, es asequible y posible llegar a comprender lo que desde nuestros ojos parece tan lejano e inabarcable.

Conviene precisar que, como señalan varios de los estudiosos que escriben en este libro, hablar de *religión* en estos casos podría resultar un tanto anacrónico: no existe en ningún caso un término equivalente en los ámbitos culturales que se abordan. Más bien se estudian las vivencias religiosas, como señala Ignacio Márquez Rowe, investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en las líneas iniciales de su conferencia. De los hombres y mujeres que habitaron la antigua Mesopotamia poco o nada se sabe, pero parece evidente que el peso de la religiosidad debió de marcar poderosamente sus vidas. Al menos tenía un poder decisivo en la vida de uno de sus monarcas principales, Asurbanipal, cuya biblioteca es un fiel reflejo de sus intereses que parecen centrados exclusivamente en librarse de los males que pudieran llegar

de las divinidades, de los seres divinos. La decoración de los muros de su palacio llena de genios protectores, así como las figurillas de barro que se han encontrado en el suelo y en sus muros denuncian su carácter apotropaico. El miedo a lo desconocido, a lo incomprensible, a la muerte debió de acompañar a Asurbanipal a lo largo de toda su vida.

De Zoroastro y de sus seguidores nos habla Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, Profesor Titular de Lingüística Indoeuropea de la Universidad Complutense de Madrid. No resulta sencillo especialmente en esta ocasión el análisis e interpretación de los numerosos textos que componen el cuerpo de la doctrina de una religión que abarca un período temporal que remonta al año 1000 a.C. y llega hasta nuestros días. Sólo el desglose del conjunto de los textos y de sus diferentes partes nos hace ver la extrema complejidad de una religión cuyas reglas del ritual estaban tan claramente definidas, puntillosamente definidas podríamos añadir. La influencia del zoroastrismo, una religión que no autoriza el proselitismo, y su relevancia en la Antigüedad quedan de manifiesto en esta conferencia.

La complejidad de los cultos y dioses griegos se muestra claramente en la conferencia de Emilio Suárez de la Torre, catedrático de Filología Griega de la Universidad *Pompeu Fabra* de Barcelona. Resulta evidente que los griegos creían en una multitud de dioses, seres divinos, héroes, démones, a pesar de que parece que existía una jerarquía en la que Zeus ocupaba el escalón más alto. El término *religión* debe matizarse también en esta ocasión: los griegos no tienen un conjunto de textos fijado, inamovible, ni sacerdotes o sacerdotisas exclusivamente centrados en el culto de determinados dioses de por vida. Las cosas son todavía muy diferentes de lo que son hoy en día. Las atribuciones de los propios dioses no son unívocas, los mitos relacionados con ellos no son inmutables. No se poseen demasiados textos que regulen las ceremonias rituales, y no es fácil acercarse a la manera en la que los griegos vivían su propia religiosidad. No parece que creyeran en la existencia de una vida después de la muerte. La aportación de Suárez de la Torre es una reflexión crítica y lúcida en torno a la religiosidad de los antiguos griegos.

Jörg Rüpke, Catedrático de Historia Comparada de las Religiones de la Universidad de Erfurt, nos acerca a la religión romana, en concreto a la de la Roma republicana. El autor insiste en la conveniencia de no contemplar las manifestaciones religiosas romanas desde la concepción actual de la religión.

Defiende también que en la religión romana tales manifestaciones poseían diferentes naturalezas (existían, por ejemplo, cultos estatales y particulares), pero no necesariamente eran entendidas como opciones rivales que se hacían la competencia entre ellas ni tenían siempre ámbitos claramente delimitados. Partiendo de la definición ciceroniana de la religión como *sacra et auspicia* se estudian pormenorizadamente las prácticas cultuales (públicas y privadas) y las adivinatorias, señalando las importantes conexiones de ambas con la política. Rüpke describe también el panteón romano subrayando la fuerte "presencia social" de los dioses, así como los diferentes lugares que los romanos consideraban sagrados y la naturaleza de las representaciones divinas. La comunicación entre hombres y dioses, no limitada a la ejercida por los sacerdotes, era un importante aspecto de la religión romana.

Los trabajos de Súarez de la Torre y de Rüpke proporcionan una panorámica, ciertamente general, pero esencialmente centrada en los aspectos más "oficiales", "públicos" o "sociales" de la religión grecorromana. El capítulo de Alberto Bernabé Pajares, Catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid, ofrece una útil panorámica, complementaria de las citadas, de un ámbito de la religión grecorromana más cercano al individuo y a sus experiencias religiosas particulares: el de los cultos mistéricos. Tras la delimitación de una realidad amplia y variada, como es la de los misterios, mediante su caracterización como ritos secretos y voluntarios, más inaccesibles y abiertos a la vez que los públicos, se describen sus componentes, variados fines y tipos, además de rechazarse algunas características que se les suelen atribuir. A la descripción y caracterización de los misterios dionisíacos sigue la de los órficos, los de Samotracia y, finalmente, los más conocidos, los eleusinos, que son estudiados en detalle. Se cierra el capítulo insistiendo en que los misterios ofrecían al hombre una experiencia en gran medida liberadora. Nos hallamos ante las primeras consideraciones religiosas que nos hablan de una vida después de la muerte. No sabemos qué tipo de vida imaginaban los griegos más allá de la muerte, pero en los textos órficos hay consejos para el tránsito de una vida a la otra.

No faltaba en este ciclo un acercamiento al mundo judío en época clásica. La Profesora de la Universidad Complutense de Madrid María Teresa Rubiato Díaz pronunció una interesante conferencia sobre el tema "Los orígenes del judaísmo (el arte sinagogal en la Antigüedad tardía)" que por poderosas y tristes razones no ha podido ser preparada para su inclusión en este volumen.

Precisamente del judaísmo surge, aunque pronto se apartará decisivamente de él, una nueva secta que acabará extendiéndose por todo el mundo: el cristianismo. Las primeras fases de este proceso son descritas por Antonio Piñero Sáenz, Catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid, quien repasa en su trabajo "Los orígenes del Cristianismo" un interesante abanico de cuestiones relacionadas con los orígenes (mediatos e inmediatos) de las creencias cristianas y con la evolución de las primeras formas del cristianismo. Explica el papel de Jesucristo como "base e impulsor" de la fe (y no tanto como fundador de ésta). El cristianismo se configura, en realidad, como una interpretación de la figura de Cristo y pueden diferenciarse dos corrientes principales, la judeocristiana y la paulina. La segunda acabará, por razones históricas y sociológicas, imponiéndose, al abrir la nueva fe a los paganos y transformar a Jesús de mesías judío en salvador de todos. Se organizará una iglesia que dará forma y difundirá una teología sobre la figura de Jesús. Piñero describe a continuación los modelos de reinterpretación de la tradición de las escrituras judías por parte de los cristianos. Este proceso de recreación que supone un alejamiento del judaísmo, con la proclamación del estatuto divino de Jesús y de la necesidad de creer en él para salvarse, dará lugar a la verdadera fundación del cristianismo. Pablo aparece así como figura clave en la fundación del cristianismo que llega a nuestros días, basado en la salvación de todos por obra de la resurrección de Jesús. La influencia de la corriente paulina sobre el cristianismo se consolida gracias a su decisión de controlar, como sucesores de los apóstoles, a la comunidad, de establecer la doctrina verdadera y de interpretar el Antiguo Testamento. Con ello se cerrará en el siglo III el proceso de creación del cristianismo.

En definitiva, todos los trabajos que se incluyen en este volumen ofrecen una panorámica, concisa, pero tan informativa como exacta, de la conformación y desarrollo del hecho religioso en distintas civilizaciones antiguas (desde Egipto al Cristianismo). Se trata de un tema complejo y de difícil delimitación, que el lector encontrará aquí presentado con competencia y claridad. Por otro lado, será fácil comprobar que la forma de vivir la religión es, a pesar de las múltiples influencias e interferencias que se producen entre unas y otras culturas, diferente en cada una de ellas y, por supuesto, diversa de la manera actual de concebir el hecho religioso. Incluso dentro de la misma civilización es preciso percibir con frecuencia distintas manifestaciones de la religiosidad, por ejemplo, públicas (o estatales) y privadas (o populares), o bien fases dife-

renciadas de desarrollo de una religión concreta. Pero, al mismo tiempo, no será raro encontrar que el ámbito religioso resulta mucho menos circunscrito en esas culturas que en el Occidente contemporáneo, de forma que con frecuencia está presente en muy diferentes aspectos de la vida y las relaciones sociales.

Estamos convencidos de que la lectura de estas páginas permitirá al lector no especializado (aunque también los eruditos podrán beneficiarse, sin duda, de ellas) acercarse con provecho a una dimensión tan importante como la religiosa en distintas culturas antiguas. Con ello la SEEC, en su Delegación de Madrid, continúa una año más fiel a su tarea de acercar a la sociedad, con rigor no exento de amenidad, distintos aspectos de la Antigüedad grecolatina y de las civilizaciones con ella relacionadas.

Araceli Striano Corrochano
J. David Castro de Castro



La religión egipcia

José R. Pérez-Accino

La religión egipcia antigua posee una dimensión marcadamente cercana a la cinematografía de terror. El uso de la iconografía egipcia para ilustrar escenas de maldiciones y resurrecciones de personajes momificados en mejor o peor aspecto ha conferido al panteón egipcio una categorización en ocasiones rayana a algo parecido a "la parada de los monstruos". Es cierto que el aspecto de las divinidades egipcias parece facilitar esta peculiar apreciación. El frecuente uso de animales (o partes anatómicas de éstos) como metáforas para expresar y representar las diferentes divinidades y sus potencias facilitan la percepción de una monstruosidad a los ojos de los escritores grecolatinos que ha permeado los tiempos modernos y ha tenido un eco desmesurado en el celuloide.

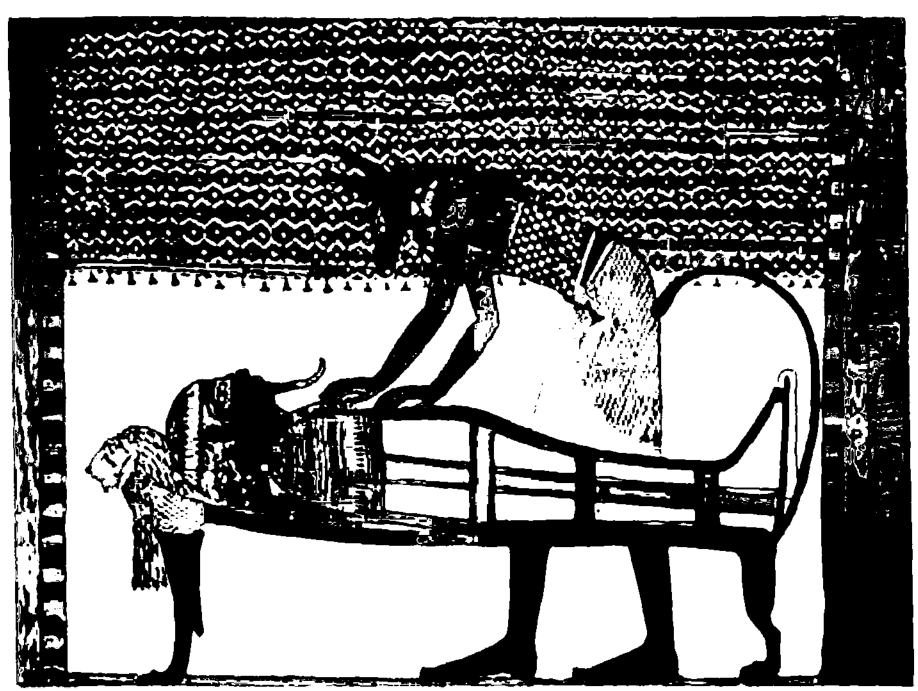
Las divinidades egipcias y el sistema de ideas que les dio estructura resisten una aproximación explicativa global debido, fundamentalmente, a su aspecto alejado del modelo religioso clásico, representado por la religión grecolatina. La representación de las divinidades egipcias se basa en la multiplicidad de personajes, cuya jerarquía es, con frecuencia, confusa. Estos personajes son representados generalmente como seres humanos o bien, en ocasiones, como animales o formas humanas portando cabezas de animales. En otras ocasiones lo que se representa es una combinación imposible de seres creados a base de partes de dos o más animales. Las divinidades egipcias con frecuencia muestran sobre su cabeza un signo lingüístico (jeroglífico) que expresa o muestra una relación directa con su nombre y su personalidad. De este modo, la proyección pública de los personajes divinos egipcios presenta una diferen-

cia radical respecto a la de sus correspondientes personajes grecolatinos, con los que llegan a convivir. Esta peculiaridad en su iconografía es sin duda la que se sintetiza en la diatriba que un personaje de Luciano de Samosata dirige a Zeus (*Deorum concilium*, 10-11):

> MOMOS: Pero tú, egipcio con cara de perro disfrazado de lino ¿quién te crees que eres, amigo mío? ¿Cómo esperas pasar por un dios si aúllas como lo haces? ¿Y qué es lo que significa ese toro de Menfis con sus extrañas marcas y con sus adoradores prostrados ante él, y sus oráculos, y sus sacerdotes? Me avergüenza tener que mencionar los ibis y los monos, las cabras y las ridículas criaturas de Egipto que han entrado en tropel en los cielos, a saber cómo. ¡Oh dioses! ¿Cómo podéis tolerar ver que se les rinde culto en igualdad con vosotros e incluso más honrados que vosotros? y tú, Zeus, ¿Cómo puedes soportar que te transplanten en la cabeza un par de cuernos de carnero?
>
> ZEUS: Estas cosas que dices de los egipcios son en realidad sorprendentes. Pero aún así, Momos, la mayor parte de ellas tiene un significado místico y no está nada bien reírse de ellas sólo porque tú no eres uno de los iniciados.
>
> MOMOS: En verdad necesitamos la iluminación de los Misterios, ¡Oh Zeus! para que podamos reconocer a los dioses como dioses y a los cara de perro como cara de perro.

Esta visión en la cual se mezclan la burla, la incomprensión y la acusación de zoolatría está en la base de un cierto rechazo a la religiosidad egipcia antigua en el mundo clásico y su percepción como algo peculiar, primitivo e irracional en el desarrollo del pensamiento religioso de nuestro mundo actual. Una consideración que hace de la religiosidad egipcia antigua un producto situado lejos tanto de la racionalidad grecolatina como de la comunidad mediterránea cuna de la identidad europea. Este último aspecto pudiera leerse, asimismo, en clave imperial, especialmente si tenemos en cuenta que los estudios principales sobre la religión egipcia antigua comienzan a hacer su aparición a finales del siglo XIX coincidiendo en el tiempo con la expansión colonial europea en las costas no europeas del Mediterráneo.

De los principios fundamentales que rigieron el pensamiento religioso egipcio antiguo quizá el primero que conviene señalar sea el que se basa en la coincidencia de conceptos opuestos como modo de determinar la estructura de la comprensión de la realidad.



El dios Anubis representado con cabeza de perro era el encargado de acompañar los espíritus de los muertos al más allá.

La dualidad parece consustancial al concepto de la nación egipcia misma, y no es sólo porque su geografía tradicional se divida en Alto y Bajo Egipto y que un buen número de instituciones se encuentren o duplicadas en ese ámbito geográfico o bien nombradas como dobles usando la desinencia nominal de dual. "El doble granero", "la doble gran casa" son expresiones conocidas. Ni siquiera se trata de la existencia en el contexto religioso del concepto de *ka* o "doble" del difunto, dotado con una extensa iconografía que no es relevante aquí. Estas y otras peculiaridades de la religión egipcia no son sino manifestaciones de un escenario de partida que ha dado forma a la experiencia de la comunidad humana asentada a orillas del Nilo desde la oscura y lejana prehistoria y que, cuando con nuestros ojos modernos comenzamos a vislumbrarla en documentos y monumentos históricos, por muy antiguos que nos parezcan, no son sino reflejos cristalizados de una experiencia mucho más arcaica.

La cultura egipcia es un caso muy particular de adaptación a un medio físico dado y no repetido en el transcurso de la experiencia humana sobre el planeta. Los pueblos y las naciones se extienden sobre la superficie de la tierra como una mancha en dos dimensiones, en todas direcciones hasta topar con elementos que limitan o detienen su desarrollo. En ocasiones estos elementos que determinan la extensión de una determinada cultura son geográficos, un mar, una cadena de montañas o una zona boscosa impenetrable. En otras ocasiones la presencia de otras comunidades humanas, a su vez determinadas quizá por hitos geográficos en su posición sobre la extensión del territorio, son quienes coadyuvan a la delimitación de la comunidad primera. La experiencia de la especie humana a orillas del Nilo es radicalmente diferente no en cuanto al proceso de limitación por parte de los hitos geográficos, sino en cuanto a que es la propia geografía la que ha determinado que las comunidades humanas habiten un mundo que, formalmente, sólo muestra una dimensión, una línea, sin apenas extensión.

El territorio que ocuparon las comunidades prehistóricas egipcias a lo largo del valle del Nilo en épocas posteriores al Neolítico es único en cuanto a su disposición espacial. En ocasiones ha sido definido como un largo oasis. El hábitat, merced a la desecación progresiva del medio ambiente en los periodos más antiguos de la prehistoria forzó la concentración de grupos humanos en las orillas irrigadas del río. Estos grupos hubieron de enfrentarse a varios obstáculos para su asentamiento y desarrollo. La selva acuática ribereña que flanqueaba las orillas del río fue colonizada y las marismas pobladas de plantas y animales relegadas a las fronteras norte y sur del territorio establecido por cada comunidad. Norte y sur porque la geografía ofrece en el valle del Nilo unos límites naturales en el sentido este y oeste, que son las montañas que separan el valle del desierto. Las comunidades humanas egipcias encontraron pronto que la radical estructura de su entorno era la que separaba, por medio de las montañas, a la llanura fértil irrigada periódicamente por la crecida del río y el desierto que se extiende más allá de la barrera montañosa.

Ambas tierras se definen por oposición dual. Lo que ocurre en una de ellas se contrapone en fondo y forma a lo que tiene lugar en la otra. En la llanura hay agricultura y en el desierto no. A orillas del río hay vida y en el desierto muerte, en la zona habitada hay orden y sociedad mientras que en el desierto lo que hay es animales salvajes peligrosos, miedo y soledad. Los animales de

la zona agrícola son beneficiosos mientras que los del desierto son peligrosos. El mundo creado y ordenado se extiende a orillas del río, lo increado y desordenado más allá de las montañas. Esta realidad es la que se impone a la experiencia humana en un hábitat tan peculiar. Por lo tanto, la noción de que lo que rodea al hombre tiene dos vertientes contrapuestas e irreconciliables es inmediata a la percepción del ser humano egipcio permitiéndonos poner esta circunstancia en relación directa con la definición de dualidad presentada previamente. Si la dualidad parte de la coexistencia de dos certezas en la mente que son mutuamente excluyentes, las dos vertientes de la experiencia humana egipcia en su hábitat lo son igualmente. El origen de una concepción del mundo basada en la oposición entre estas dos nociones contrapuestas ofrece una buena respuesta al evidente desarrollo posterior de las instituciones cuyo nombre alude a la idea de dualidad, tales como las que se han mencionado antes. La sola mención de la naturaleza dual de algo evoca inmediatamente la idea de lo completo.

La noción de dualidad en la noción intelectual egipcia se ve elaborada y profundizada por otros elementos que también pueden ser puestos en relación con el escenario teórico presentado al comienzo del presente trabajo. El esquema geográfico presentado en el cual el hábitat humano original a orillas del río Nilo está limitado por las montañas que lo separan del desierto en el sentido este-oeste y con las comunidades vecinas en el norte-sur se completa con la presencia de dos vectores naturales que señalan a la vez que unen los límites del mundo habitado, al tiempo que los señalan como duales en sí mismos. El río fluye de sur a norte, estableciendo un nexo de unión entre estos dos puntos cardinales, de la misma manera que el curso del sol recorre el cielo de este a oeste, amaneciendo en uno de los límites del mundo creado y desapareciendo por el opuesto. Ambos vectores se entrecruzan de un modo idealmente axial. Este eje generado por los vectores mencionados genera espacios cuadrangulares.

La dinámica de movimiento de los dos vectores móviles en el espacio definido por los elementos anteriormente descritos permite incardinarlos en el seno de un marco referencial espacial dado. La unidad básica de habitación del ser humano a orillas del valle del Nilo es, pues, ese marco constituido por las montañas, las orillas del río y la corriente del río mismo. Como se mencionó anteriormente, la secuencia y el ritmo que caracterizan a ambos elementos, el curso del sol y la corriente de agua, devienen en correlatos intelec-

tuales relacionados con el ritmo y, eventualmente, con el concepto de tiempo. La naturaleza dual del tiempo egipcio parece estar reflejada en este origen. Los vectores de movilidad descritos aúnan en su naturaleza tanto la idea de linealidad temporal como la de ciclicidad. De la misma manera que el curso fluvial del Nilo siempre transcurre de Sur a Norte sin detenerse y sin retroceder (linealidad), ese mismo curso crece y se desborda una vez al año (ciclicidad). El curso del sol también participa de estas características, puesto que su avance en el cielo es constante y nunca se detiene ni retrocede (linealidad) además de aparecer cotidianamente en el horizonte oriental para dar luz a un nuevo día (ciclicidad). Los conceptos egipcios de *djet* y *neheh*, ambos empleados para expresar la idea de eternidad parecen sugerir, entre otras, estas nociones, especialmente si observamos que los determinativos que les acompañan son una de las riberas del río, lineal y continua, y un disco solar, cíclico por excelencia.

Con todo, la presencia de este segundo vector móvil, el curso solar, ante los ojos del egipcio antiguo se cruza en ángulo recto con el anteriormente descrito, esto es, el del río. La movilidad de los dos elementos, de Este a Oeste uno, de Sur a Norte el otro genera, geométricamente, un eje geométrico cuya resultante es un espacio cuadrangular. La geometría es tozuda y la intersección axial de vectores genera estos espacios cuya observación no existe en la naturaleza. Un espacio cuadrangular es algo generado, es algo perteneciente al proceso de creación y refleja la acción y el efecto de este proceso liderado por el monarca de acuerdo a los deseos de los dioses.

Los espacios habitables por las comunidades primitivas se articulan en el espacio y en el paisaje de acuerdo a unidades idealmente cuadrangulares, limitadas por las montañas al Este y al Oeste y por las comunidades vecinas al Norte y Sur. La unificación del país no es sólo la fusión de las comunidades políticas predinásticas en una única forma, sino especialmente, la eliminación de los límites físicos entre ellas. Los espacios intersticiales situados entre las comunidades primitivas egipcias debieron configurarse como tierras de nadie en las que ni se habitaba ni se cultivaba. Uno puede traer a colación la noción medieval ibérica de tierras de frontera, con el desierto del Duero como ejemplo más señero, para poder visualizar esta situación. El caso es que en el valle del Nilo las tierras intersticiales al no ser cultivadas estaban con toda probabilidad llenas de plantas y de aves salvajes. Estas áreas liminales configuraban los límites meridional y occidental entre las comunidades y el

hecho de no ser tierras cultivables sino áreas de selva y marismas ayudaría a construir la idea de que el ser vecino habitante del otro lado de esas marañas de plantas y animales salvajes, zonas en las que la caza entre animales era la norma al contrario que en las zonas ordenadas "cuadrangulares" de cada comunidad, era también un ser ajeno al orden y por lo tanto, enemigo. Esta situación general, si se acepta, tendríamos que convenir en que fue la norma durante los miles de años de habitación humana a orillas del Nilo previos a la unificación de unidades de habitación y de estructuras políticas. No sería extraño, pues, en este escenario, el comprender el porqué de la significación simbólica de las selvas de papiros y juncos en el imaginario egipcio antiguo ni, especialmente, la razón que harán del poderoso papel que jugará el delta del Nilo con sus inmensas extensiones de marismas y marjales un elemento fundacional en la mitogénesis de la monarquía egipcia como evento histórico que pone punto final a la prehistoria del valle del Nilo. La eliminación de este último límite, de la última frontera poblada de marismas se construiría a los ojos de los historiadores egipcios de su periodo como el evento fundacional de una nueva situación en la que todos los límites del valle del Nilo habrían desaparecido, y, por lo tanto, todos los egipcios serían ya una sola clase de seres humanos, completando la creación. Algo de esta primitiva estructura espacial dividida en áreas nocionalmente cuadrangulares podría reflejarse en la estructura histórica de los nomos y provincias egipcias y, de un modo más concreto, en la delimitación que Akhenatón lleva a cabo en Amarna por medio de las estelas erigidas en los límites montañosos que configuran un espacio ideal de esta forma descrita dedicado al dios Atón.

Las consideraciones geométricas de análisis espacial del hábitat de las antiguas comunidades egipcias prehistóricas expuesto anteriormente pueden rastrearse en la arqueología. En el Egipto de la cultura de Naqada II, unos 4.000 años antes de nuestra era y 1.000 años antes del origen del Estado faraónico, puede observarse cómo la cerámica nos presenta el entorno natural de las comunidades humanas. La decoración típica es animalística, como corresponde a una cultura en estrecho contacto con el mundo natural que le rodea, pero también a una presencia notable de las actividades cazadoras en el seno de la vida diaria de las comunidades. La decoración cerámica también reproduce plantas acuáticas de las que parecen establecer los límites de las comunidades. Especialmente notable es el caso de un vaso en el cual la decoración reproduce una escena esquematizada que se corresponde con el esce-

nario geométrico espacial anteriormente propuesto. En él pueden observarse una corriente de agua, el Nilo sin duda, una cadena de montañas y a ambos lados de ésta la imagen del sol, probablemente la representación de los puntos del horizonte por los cuales el astro aparece y se pone. Se trata de la condensación de los elementos básicos ya descritos con anterioridad. Quizá lo más significativo de este tipo de cerámica prehistórica egipcia es el hecho de que las representaciones a las que parece referirse nos hablan del mundo de los límites de la comunidad humana, algo especialmente relevante si consideramos que su procedencia es funeraria, siendo la muerte el límite más claro de la actividad del ser humano.

Otro de los principios en los que el pensamiento religioso egipcio antiguo encuentra su vía de expresión se basa en la peculiar manera en la cual se plantea la búsqueda de causas en la naturaleza. La relevancia de este aspecto para el pensamiento religioso se basa en la categorización de la divinidad o divinidades como causa primera de determinados conceptos o procesos. La observación de la naturaleza en nuestra cultura nos lleva a hacernos preguntas del tipo "¿por qué ocurre A...?" a lo que, inevitablemente la respuesta debe comenzar por una afirmación parecida a "A ocurre porque..." en la que una causa lógica para la ocurrencia de A se explicita. Da la sensación de que en el pensamiento egipcio los procesos de la naturaleza se explican mejor por medio de metáforas que por medio de causas. De hecho, nuestra mente está mucho más habituada a la búsqueda de las segundas que a la exploración de las primeras. Las metáforas establecen una identidad entre los procesos y los seres que componen el mundo. Los textos egipcios nos hablan de una representación de la realidad en la que la naturaleza de la misma se define por simultáneas relaciones metafóricas con otros procesos o seres del tipo "A es como B". La multiplicidad de estas relaciones metafóricas permite una aproximación progresivamente más profunda al conocimiento de la esencia de lo así definido en un contexto de interrelación con el resto del mundo creado. En general, el mundo metafórico egipcio se articula a base de tres metáforas básicas las cuales, para establecer la relación entre dos hechos o procesos A y B se articularían del modo siguiente:

- *A se parece en su forma a B*
- *la palabra que define a A suena como la palabra que define a B*
- *el significado de A es similar al de B*

La presunción es que cualquiera de las tres metáforas, o las tres a un tiempo, expresan una identidad entre los hechos o procesos definidos A y B que de un modo cierto revelan parcialmente la mutua pertenencia y relación entre ellos. Consecuentemente, la multiplicidad de metáforas ayuda a una mejor y más completa definición de ambos términos, mientras que en el caso de una lógica basada en causas el proceso a seguir es justamente el contrario, es decir, el menor número de causas establecidas contribuye directamente a la mayor validez de las mismas.

Quizá el mejor ejemplo lo constituya el propio sistema de escritura egipcia, tan peculiar. Los signos jeroglíficos han llamado la atención de autores modernos y antiguos por su estructura y por su morfología. Una de sus características más inmediatas es el hecho de haber mantenido la iconicidad, es decir, su capacidad de ser inmediatamente identificados por la figura o imagen que representan (no necesariamente su significado) a pesar de que su ejecución material se hace especialmente penosa y poco práctica por ese mismo hecho.

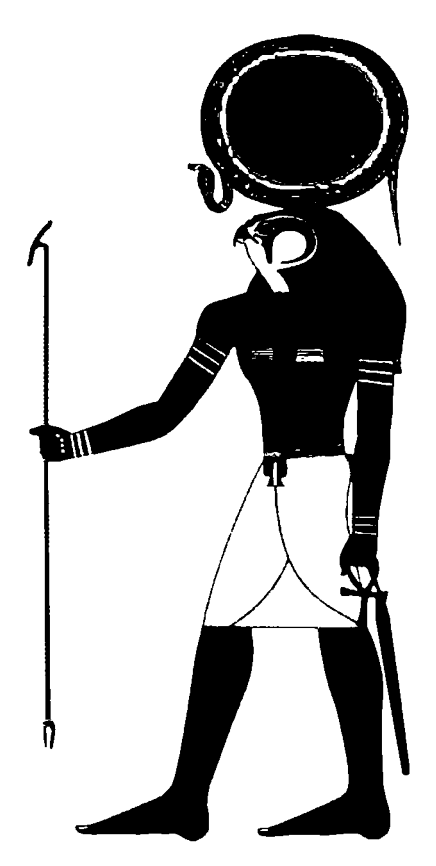


Signos jeroglíficos grabados en el templo de Sobek y Haroeris.

La observación de un texto construido a base de signos jeroglíficos es, probablemente, uno de los mejores ejemplos de esto último. Estos signos se nos presentan ante nuestros ojos como imágenes de personas y animales, o sus partes anatómicas, también como objetos o elementos geográficos. Los signos se disponen en el espacio previsto para el texto de acuerdo a una geometría cuadrangular similar a la observada en el análisis del espacio geográfico ideal de las comunidades egipcias prehistóricas como se ha evidenciado más arriba. Las columnas de signos están claramente delimitadas como las propias comunidades en el espacio lineal de las orillas del Nilo y, en definitiva, la observación de personas, animales y objetos tal y como aparecen en el propio texto es un trasunto de los mismos elementos dispuestos en el espacio. Por lo tanto uno puede establecer una clara relación metafórica entre la creación y su modo de expresión escrita, teniendo en cuenta, especialmente en este caso, que la triple metáfora expresada con anterioridad es la base del funcionamiento del sistema jeroglífico de escritura. La sacralidad de lo escrito adquiere así una dimensión directa y evidente a los ojos del egipcio, debido a que entre la obra del creador y su expresión escrita existe una fortísima relación metafórica de identidad y pertenencia. El signo jeroglífico es la "palabra divina" de acuerdo a la traducción que la lengua egipcia ofrece del término usado para definirlo y, por ello, materializa la palabra creadora de la divinidad. Por lo tanto, dado que cada signo porta icónicamente una relación tan directa con el objeto que representa y éste es producto de la creación y parte de la misma, el texto no es sino un modo metafórico de referirse a la creación misma, es decir, al mundo. Ambos comparten origen y naturaleza y por lo tanto también comparten su percepción por parte del observador. De la misma manera que en la observación del mundo se puede contemplar la belleza y la armonía del mismo, especialmente cuando tenemos en mente la geométrica apariencia de los fértiles campos irrigados en la llanura aluvial del Nilo comparados con las amorfas estructuras peladas del desierto y las montañas que los flanquean, los signos en un texto materializan esa misma articulación bella y geométrica, con su disposición en columnas o hileras. Incluso hay que ir más allá de la mera percepción visible de ese orden que pertenece a la creación y hacer notar que intrínseco a ambos ámbitos se encuentra el elemento inasequible a los sentidos pero perceptible por medio de sus efectos. La organización del mundo físico y el orden que muestra se debe a la aplicación del gobierno del monarca y de las normas emanadas por las divinidades, es decir, el concepto egipcio de Maat, mientras que en el caso del texto ese papel de ordenador invisible lo ejerce la propia gramática que otorga sentido a ese conjunto de seres humanos, animales y objetos que constituyen el corpus de signos jeroglíficos.

Una de las dificultades que ha tenido la religión egipcia antigua en encontrar un lugar al sol de las estructuras racionales de pensamiento radica en la aparente multiplicidad de sus figuras divinas. Una manera de concebir éstas de un modo más adaptado a la eficiente funcionalidad que sin duda desempeñaron durante casi cuatro milenios es abandonar, siquiera teóricamente la idea de que las divinidades tienen una esencia y una estructura funcional análoga a la humana. Es sin duda más adaptativo el tratar de elucidar a qué ideas fundamentales hacen referencia. La divinidad egipcia representa una idea abstracta y compleja de difícil definición. La divinidad suprema, Ra, contiene en sí misma toda una panoplia de potencialidades y aspectos que hace difícil su concreción en un único concepto. Contiene todos los principios necesarios para la vida y además, junto con ellos, todos los aspectos en los que el poder de la divinidad creadora se hace manifiesto a través de los sentidos. Como divinidad relacionada con la luz hace posible la percepción de todos los otros elementos de la actividad divina perceptibles por el ser humano. Lo contrario también ocurre, en una aproximación basada en la concepción dual ya mencionada. El mejor ejemplo lo representa el caso de Amón, cuyo nombre literalmente se traduce como "lo oculto". Su mundo es precisamente todo lo que no es directamente perceptible de la acción divina, la sutil esencia de lo trascendente. La combinación Amón-Ra, pues, no es otra cosa que la unión virtualmente dialéctica de lo perceptible y lo oculto en la divinidad. En tanto en cuanto la divinidad actúa de una determinada manera y sobre el ser humano en esferas en las que éste no puede controlar, parece sensato el pensar que la expresión icónica o escrita de esta divinidad se haga presente ante nuestros ojos con forma humana.

Directamente relacionado con el apartado anterior, y también elemento necesario para entender la amplia proliferación de divinidades en el antiguo Egipto, así como su peculiar combinatoria de formas híbridas, es el aspecto que podemos mencionar como la "multiplicidad de aproximaciones" a la idea de la divinidad. La palabra que traducimos en egipcio como "dios" es *netjer*. Se escribe con un mástil forrado de bandas de tela del que ondea una banderola, y en los ejemplos más antiguos, dos. Este objeto está situado en época histórica en la entrada de los templos, en los puntos de acceso al espacio divino. Desde el comienzo de la historia egipcia parece haber sido así, ya que se encuentra presente en alguna de las representaciones más antiguas de templos egipcios, durante las primeras dinastías. El mástil parece marcar el punto de acceso a lo divino, sin especificar necesariamente un aspecto de esa misma esfera, la cual sería una divinidad indi-



El dios Ra.

vidual. La palabra *netjer* por lo tanto se centraría más en lo que une a todas las individualidades divinas que conocemos por sus representaciones individuales sin entrar a especificarlas. Cada una de ellas es un aspecto de lo divino, interrelacionadas entre sí, con aspectos comunes pero también elementos distintivos propios de cada uno. El diamante podría constituir una apropiada metáfora, en la cual el término *netjer* estaría haciendo alusión a la materia que lo compone (el carbono, principio de la vida tal y como la conocemos) pero cada una de las facetas nos hace observar ese principio común de modo peculiar y propio. Esta concepción egipcia de la divinidad parece subyacer en el fenómeno histórico conocido como "cisma amarniense". De hecho, la característica deriva de Akhenatón

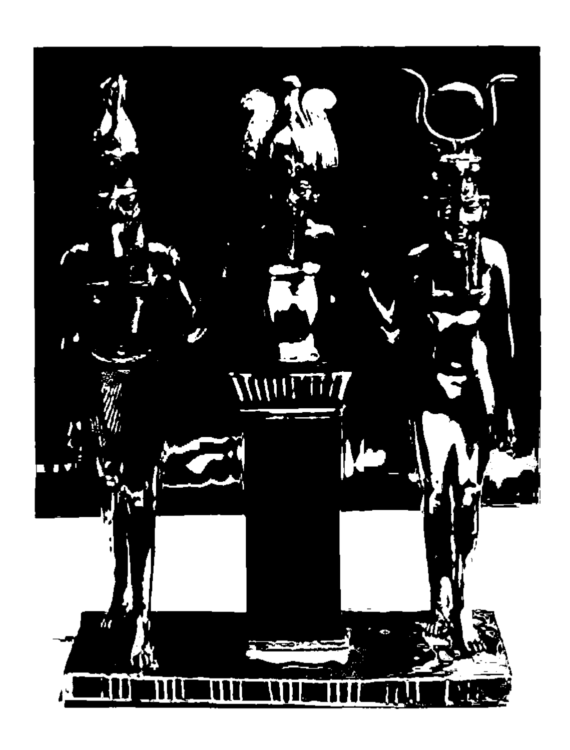
hacia lo que aparentemente se ha visto como un monoteísmo avanzado en el s. XV a.C. es explicable históricamente de un modo más adaptado a las circunstancias de su período si tenemos en cuenta que su empeño parece haberse centrado en asegurar que únicamente él y su familia más inmediata tenían un acceso directo a la divinidad. Para este afán la reabsorción de las diferentes personalidades —facetas— en un único y abstracto personaje, el Atón, tiene muchas ventajas de presentación iconográfica y de explicación teológica. La reducción de figuras divinas en este período tiene, pues, más una categoría de herramienta diseñada para un fin que un fin en sí mismo.



Atón en presencia de Akhenatón y su esposa.

La metáfora del diamante como principio común de lo que conocemos como vida en la tierra es también de aplicación en cuanto lo que se ha de tratar es el concepto de creación del mundo. La egipcia es una cultura extremadamente peculiar en la que las narraciones cosmogónicas son también múltiples. Cada divinidad principal es susceptible de representar un papel protagonista en una narración de creación diferente, con el resultado de que la coherencia del discurso narrativo de la génesis del mundo que sirve de marco a la sociedad y la naturaleza se resiente en su unidad. Como se ha descrito más arriba, la metáfora del diamante es de aplicación en este caso. El proceso de creación del mundo es lo suficientemente complejo como para que una única narración no lo abarque en su totalidad. Una aproximación más global exige que cada narración cosmogónica se centre en la creación de un aspecto de la realidad, como parece ser el caso egipcio. Cada una de las cosmogonías egipcias, pues, parece observar el complejo proceso de desenvolvimiento de la realidad con el énfasis puesto en su elemento central, ya sea éste el origen de la monarquía en el caso de la llamada cosmogonía heliopolitana, la creación por la palabra en el caso de la cosmogonía menfita y también, las condiciones previas a la creación del mundo, como sería el caso de la tradición hermopolitana. Sólo la consideración global de todas y cada una de las narraciones cosmogónicas en su conjunto, de las cuales probablemente se han perdido algunos ejemplos menores, podría abarcar la inmensa complejidad de la narración completa de la génesis de la realidad circundante.

El mundo y el ser humano se presentan, así, como productos finales de ese proceso de creación. Entre ambos constituyen el campo de actuación de las divinidades ejercida a través de la acción sobre ellos del monarca, que al compartir su naturaleza con ambos extremos del proceso de la creación, es decir las divinidades y lo creado, ejerce su función fundamental de mediador divino en la tierra y embajador terrenal en el ámbito divino. Esta función mediadora ostenta una faceta fundamental y es que el monarca es el propiciador del traslado al mundo del más allá del destino del ser humano tras la muerte. De una manera simplificada, en la religión egipcia es el monarca por medio de sus rentas, sus talleres y sus expediciones a la búsqueda de materiales nobles y, muy especialmente por la concesión del culto funerario en beneficio del difunto, quien permite que el estatus desempeñado por el propio difunto en vida se traslade al más allá y que su servicio al monarca encuentre su correspondencia con el que se rinde al monarca muerto, es decir



Horus, Osiris e Isis.

Osiris. Dada la relación filial que une a ambos y el hecho de la muerte violenta de Osiris en el mito posterior y su resurrección anual en Abidos, cabe perfectamente considerar el episodio completo como un discurso en el cual el hijo propicia al difunto para que lo acoja en su compañía el padre, quien ha experimentado una pasión y muerte. De esa muerte experimentada por el padre es el hijo el que salva.

La religión egipcia puede, sin duda, presentar una interfaz de uso con una acusada tendencia a parecer irracional, pero en los milenios en los cuales estuvo en vigor proporcionó confort y consuelo a un número altísimo de seres humanos en sus problemas diarios, de un modo eficiente y sin grandes tensiones que se hayan podido detectar. Un sistema religioso de estas características y de una duración tan larga debe, sin duda, ostentar un lugar digno en el seno de las creaciones racionales del ser humano.



La religión de Asurbanipal

Ignacio Márquez Rowe
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

INTRODUCCIÓN

No existe en las lenguas del antiguo Oriente la palabra "religión"; lo que es más, la noción misma era desconocida. Este defecto, sin embargo, no debe sorprendernos: como escribió un historiador de las religiones hace unos decenios, la palabra o, mejor, su sentido tal como lo entendemos hoy es de factura reciente y académica. La religión, nos advertia, no existe por su cuenta fuera del mundo académico. Otra cosa, bien distinta, claro está, es la vivencia religiosa: el hombre ha imaginado divinidades a lo largo de su historia y maneras varias y múltiples de interactuar con ellas.

Así, ni ante la más que remota posibilidad de entrevistar a Asurbanipal, hubiéramos podido conocer de primera mano lo que él hubiera considerado ser su religión. No nos hubiera comprendido. ¿Y cómo preguntarle por un concepto aún más abstracto, académico y moderno como es el de la "religión mesopotámica"? Por lo pronto, y siguiendo con nuestro punto de partida, no somos capaces de traducir ni al acadio ni al arameo (las dos lenguas escritas en su corte del siglo VII a.C., la última mucho más oída) ninguno de los dos vocablos. Y es que tampoco Mesopotamia existió entonces como la definimos hoy: sí hubo un país de Asur o Asiria en el primer milenio a. C., y una Babilonia caldea, como otra hammurapiana mil años antes, y un país de Acad y de Súmer en el tercer milenio a. C., todos ellos reinos y territorios situados entre los ríos Tigris y Eufrates, que se expandieron o encogieron según las épocas y circunstancias; en estas tierras y a lo largo de tres milenios vivieron, y en ocasiones convivieron, sumerios

y acadios, y asirios y babilonios, y echaron raíces amorritas, como el propio Hammurapi, así como mitanios, kasitas y caldeos, por nombrar los de más arraigo e historia. En aquel larguísimo espacio temporal, las condiciones políticas y culturales del mundo mesopotámico variaron de forma más o menos substancial. ¿Cómo, pues, enfocar o abordar *una* religión mesopotámica? Los dioses, sin ir más lejos, no son los mismos de un milenio a otro, ni de un país a otro. Marduk no se erigió en dios supremo hasta la segunda mitad del segundo milenio, coincidiendo claramente con la supremacía de su ciudad, Babilonia (y con la simultánea decadencia de Nippur, sede del longevo rey de los dioses Enlil y capital religiosa de Súmer y Acad). Y Adad, por poner otro ejemplo evidente, no tuvo morada oficial en la Mesopotamia del sur, pues, en tanto que dios de la tempestad, no fue naturalmente oriundo de las tierras aluviales.

Por otro lado, bastaría señalar aquí que reyes como Asurbanipal de Asiria, Nabucodonosor de Babilonia o Naram-Sin de Acad tuvieron actitudes harto distintas frente a su dios o lo divino: el primero, como todo soberano asirio, fue a la vez sumo sacerdote del dios supremo Asur, honor o cargo que nunca compartió su homólogo babilonio (en relación con su dios soberano Marduk); en efecto Nabucodonosor, que reinará en Babilonia medio siglo más tarde que aquél, no tenía costumbre de oficiar ceremonias rituales. Frente a ellos, y mucho tiempo antes que ellos, Naram-Sin de Acad, fue, por lo que sabemos, el primero en declarar su naturaleza divina, hacia mediados del siglo XXIII a.C., y el primero también en establecer un culto oficial a su divinidad en vida (lo mismo haría dos siglos más tarde Shulgi, rey sumerio de la Tercera Dinastía de Ur). Ni Asurbanipal ni Nabucodonosor antepusieron a su nombre escrito el signo cuneiforme empleado para distinguir a los dioses, ni se retrataron nunca con la mitra ataviada con cuernos, símbolo exclusivo de la divinidad, como hiciera Naram-Sin. Poco importa aquí, como se ha apuntado en alguna ocasión, si un tal acto de divinización acompañó u obedeció a una remodelación total del estado (de Acad o de Ur). Lo que sí interesa constatar en este punto es que alteró radicalmente el estado liminal que caracterizaba, y seguiría caracterizando, la potestad del monarca como mediador entre el cielo y la tierra.

Estos ejemplos de la realeza acadia, sumeria, asiria y babilonia nos sirven para enunciar otro de los problemas esenciales con los que se enfrenta el historiador de la religión mesopotámica o, mejor, la variedad de religiones circunscritas en aquel marco milenario mesopotámico. Y es que las fuentes de que disponemos, es decir, buena parte de lo que se sabe o se puede saber, proceden en

gran medida de los centros de poder. Lo escrito no se concibe en Mesopotamia fuera de este ámbito. La escritura (cuneiforme) fue un arte o una técnica al servicio de los círculos de poder. De ahí que una gran parte de lo que consideramos normalmente como religión mesopotámica no tenga sentido sino en relación con los personajes de la corte y, más en particular con el propio monarca. Lo cierto es que el hombre corriente (acadio, sumerio, babilonio o asirio) continúa siendo un desconocido, sin duda la gran incógnita en el capítulo de las religiones mesopotámicas. El hombre corriente y, añadámoslo también, la mujer (corriente o de la corte). Los protagonistas humanos de la documentación escrita cuneiforme, durante los tres mil años de su historia, pertenecen siempre a las clases privilegiadas, a los círculos de poder y, más en particular, a la realeza. Y lo mismo cabe decir de los vestigios escultóricos e iconográficos.

No debería, por tanto, sorprender al lector el que hayamos seleccionado presentar aquí un esbozo de lo que pudo ser la religión de Asurbanipal. De él, de este monarca y emperador asirio, se nos ha conservado (si bien en ruinas) no solamente su morada, es decir su entorno vital y personal, sino también su biblioteca en Nínive. Cabe entrever, por lo demás, que el estudio de los objetos y escritos (preservados) que le envolvieron en vida puedan acercarnos asimismo a las creencias de su entorno, de su familia y dinastía, y, acaso en parte también, a las de su civilización: y es que, pese al tono restrictivo con el que hemos iniciado el trabajo, conviene tener presente que Asurbanipal recurrió, como sus antepasados, al prestigio de la tradición social y mitológica de la que provenía para enfrentarse con su universo y comprenderlo, es decir para situarse religiosamente en el mundo en que vivía.

El redescubrimiento de Nínive

La historia del descubrimiento o redescubrimiento, a mediados del siglo XIX, de la antigua Nínive, sede del trono de Asurbanipal y de su abuelo Senaquerib, el emperador que subyugara con su ejército a todo Oriente Próximo, incluyendo el reino de Judá en torno a 700 a.C., es bien conocida; menos sabido, tal vez, para vergüenza nuestra, es que el primer sabio de Occidente que identificó correctamente sus ruinas, situadas frente a la moderna ciudad de Mosul, al otro lado del Tigris, fue el rabino español Benjamín de Tudela, allá por el siglo XII. Pero, como decíamos, hubo que esperar hasta 1842 para que se produjera la excavación del yacimiento, llamado por los nativos Kuyunyik.

Los primeros trabajos fueron obra de Paul Emile Botta, quien fuera cónsul francés en Mosul y gran apasionado de la arqueología y las antigüedades. Tras largos meses de infructuosas excavaciones, decidió abandonar la empresa, convencido de que sabios como Benjamín de Tudela habían errado la identificación de la capital asiria. Los trabajos no se reanudarían hasta pasados unos años, concretamente en 1847, esta vez de la mano de un británico, Austen Henry Layard. Su suerte (y la del Museo Británico de Londres, que acogería los frutos de sus excavaciones) iba a ser muy distinta. No creo que sea necesario describir detalladamente su excitante descubrimiento del palacio imperial. Baste citar aquí algunas líneas de su célebre diario:

> En este magnífico edificio —escribió— he puesto al descubierto no menos de setenta y una salas, habitaciones y pasillos, cuyos muros habían sido, casi sin excepción, revestidos de losas de alabastro esculpidas con imágenes de batallas, triunfos y grandes hazañas del monarca asirio. Según una estimación aproximada —añadía a continuación—, he sacado a la luz, solamente en el sector del palacio que he explorado, unos 9.880 pies o, lo que es lo mismo, unas dos millas [esto es, unos tres kilómetros y medio] de relieves con 27 portales formados por colosos de toros alados.

Y es que sin saberlo aún, Layard había descubierto, después de permanecer más de dos mil quinientos años en el olvido, bajo tierra, las ruinas del llamado en acadio *ekalu sha la shanishu*, es decir, «el palacio sin rival» de Nínive, que mandara edificar Senaquerib. Título profético, sin duda, pues inigualable permanece, pasado siglo y medio de excavaciones en Oriente. En mayo de 1851, Layard dejaría Mosul, y no iba a regresar nunca más: contaba 34 años de edad. Tentado por la política, y en cierto modo cansado del escaso apoyo institucional con que contó durante esos años de fructuosos trabajos arqueológicos, aceptó un cargo importante en el ministerio británico de Asuntos Exteriores, abandonando definitivamente su pasión por las antigüedades orientales. Los trabajos en Nínive, sin embargo, iban a continuar. El sucesor de Layard fue Horzmud Rassam, el que fuera su mano derecha y miembro de una influyente familia cristiana de Mosul (su hermano era el vice-cónsul británico). Él iba a ser el encargado de proseguir con la excavación de Nínive. Su suerte no tuvo nada que envidiar a la de su maestro y predecesor. Sus excavaciones iban a poner al descubierto un nuevo palacio decorado con nuevas y flamantes esculturas, por ejemplo y en particular, los relieves pertenecientes a la magnífica serie de la real cacería de leones de Asurbanipal, que hoy se puede admirar también en las salas del Museo Británico.



León herido (detalle).

Pero no lejos de estas maravillosas imágenes, Rassam iba a encontrar un tesoro con el que ni él ni nadie hasta aquel momento habían podido soñar o sospechar. No se trataba de ninguna pieza escultórica como las que describiera Layard en su diario y que hasta entonces habían adornado las salas del Museo de Londres, es decir: relieves, toros alados y estelas. Lo que Rassam descubrió entonces, corría el año 1853, fue una colección impresionante de tablillas inscritas en cuneiforme, lo que se iba a conocer poco más tarde como la biblioteca de Asurbanipal.

La biblioteca de Asurbanipal

En efecto, por paradójico que pueda parecer, el fuego que acabó con la capital asiria, Nínive, y sus palacios reales, tras el asalto de las tropas aliadas babilonias y medas en 612 a.C., no sólo no destruyó su biblioteca (como suele acontecer desgraciadamente hasta el día de hoy), sino que contribuyó a su conservación milenaria. Y es que, como es bien sabido, el soporte por antonomasia de la escritura cuneiforme, y en concreto de los más de 30.000 textos y fragmentos cuneiformes hallados en la biblioteca de Nínive, es la tablilla de arcilla.

Fue Asurbanipal, que reinó entre 668 y 631, quien se encargó de compilar una biblioteca en su palacio. Su afán por acumular todos los libros escritos a lo largo y ancho de su imperio puede recordar al de otros emperadores; como el mismísimo Tolomeo Filadelfo cuando, maravillado por la respuesta de Demetrio de que efectivamente existía aún un gran número de libros, oriundos de India o Persia, ausentes todos de las estanterías de su Museo de Alejandría, se apresuró a contestarle que continuara buscándolos, según relató siglos más tarde el cronista árabe Ibn al-Qifti. Una orden parecida la encontramos inscrita en una tablilla de arcilla escrita en cuneiforme enviada por el rey Asurbanipal a un oficial suyo destinado en la ciudad de Borsippa, ciudad, esta, próxima a Babilonia, y sede entonces del dios Nabû, el patrón de escribas y de toda palabra escrita.

> En cuanto leas este mensaje—le escribió el rey—, coges a Shuma, hijo de Shumu-uki, y a Bel-etir, su hermano, y a Apla, hijo de Arkat-ilani y a todos los sabios de Borsippa, y te haces con todos y cada uno de los libros que tengan en sus casas, así como los que se encuentren en el templo [de Nabû]. —Sigue entonces una larga enumeración de obras con sus títulos, y acaba diciendo:— Recógelos todos, incluyendo los que no he listado y juzgues útiles para el palacio, y me los traes.

En clara relación con el contenido de este mensaje, cabe señalar el hallazgo de tres inventarios, harto fragmentarios, en la biblioteca de Asurbanipal que describen la adquisición de libros y manuscritos de colecciones babilonias, llevada a cabo en el año 647. Las listas, lacónicas por naturaleza, no dicen nada acerca de las circunstancias precisas o el modo en que se consiguió reunir y disponer de aquellos libros. Sin embargo, no creo que vayamos muy desencaminados si pensamos que Asurbanipal decidió incautarse de todos ellos; sobre todo si tenemos en cuenta el contenido del despacho a Borsippa anteriormente citado, así como la fecha de los inventarios, a saber: el 28 de enero y el 26 de marzo de 647, es decir, tan sólo medio año después de la caída del país de Babilonia en manos de Asurbanipal. Las listas en cuestión registran la entrada en la biblioteca del monarca asirio de al menos 1441 tablillas de arcilla confiscadas.

¿Pero cuántos libros y qué tipo de obras componían la colección de Asurbanipal? Hay que empezar diciendo o, mejor, subrayando, por paradójico o extraño que pueda parecer, que la mayor parte de esta biblioteca permanece

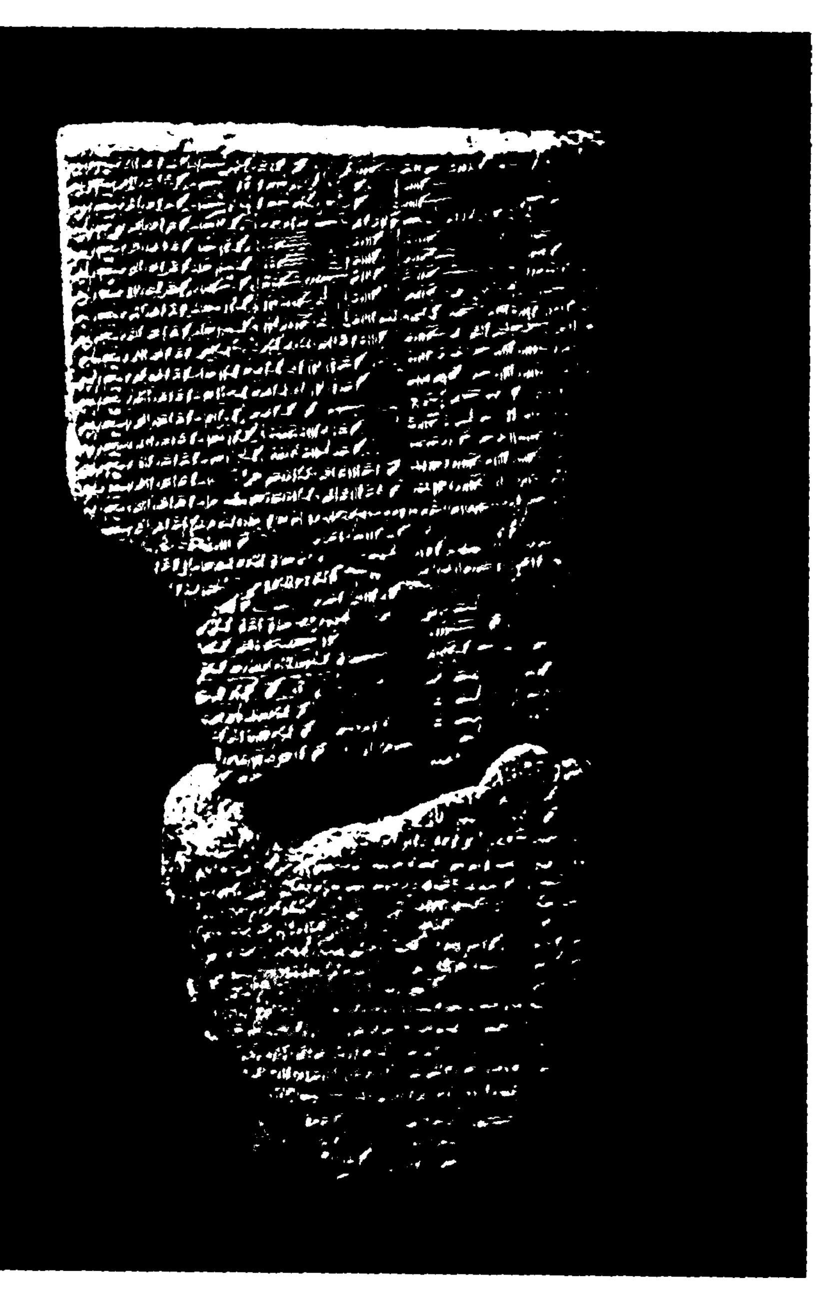
todavía inédita en el Museo Británico. Pese a ello, se calcula que la biblioteca llegó a albergar unas 1.500 obras; si se confirma, por otro lado, la estimación de que el fondo contenía unos 4 duplicados por obra, la colección debió de contar en total con unos 6.500 libros de arcilla.

Por lo que respecta a la temática, estos son algunos de los títulos que podemos leer en aquellos inventarios de volúmenes que mencionamos anteriormente, aquellos requisados en la recién conquistada Babilonia: *Enuma Anu Enlil* (es decir, la colección de presagios de los signos celestes), *Ishkar zakiqu* (el libro de los sueños), *Iqqur ipush* (el libro de los días fastos y nefastos), *Barûtu* (la colección sobre haruspicina), o *Ashipûtu* (la serie del exorcista).Y los nombres conservados de los dueños de los libros expropiados eran, de profesión, *tupsharrû* (escribas), *barû* (harúspices) y *ashipû* (exorcistas). Por otro lado, la lista de obras que el rey asirio ordenó confiscar de las casas y el templo de Borsippa eran, todas, sin excepción, colecciones de conjuros, en general, contra los malos espíritus. Nada de esto sorprenderá a aquel que se haya detenido a examinar el contenido de la biblioteca de Asurbanipal. Pues la mayor parte de los textos ahí compilados (y conservados, más o menos enteros) son, amén de diccionarios bilingües sumero-acadios, colecciones de textos mágicos y tratados de adivinación.

Estas colecciones de presagios consisten en listas larguísimas, casi interminables, sistemáticamente ordenadas por entradas, donde se enumeran, en cada una, fenómenos de lo más variopinto, como un suceso específico o un portento, el comportamiento de un animal, el rasgo de una parte del cuerpo humano o de una planta o un animal, los movimientos de los astros, fenómenos atmosféricos o cualquier otro detalle observable. Cada caso (llamado prótasis) está provisto de una predicción (la apódosis) que alude por lo general al bienestar del país o el rey. Sirvan para ilustrar estos textos los siguientes ejemplos, extraídos de las colecciones halladas en la biblioteca de Asurbanipal.

Los siguientes presagios están sacados del libro de la teratomancia (*Shumma izbu*) o nacimiento de seres deformes, augurios, desde luego:

- Si al dar a luz una mujer, el recién nacido tiene algún miembro atrofiado, habrá trastornos en el país.
- Si al dar a luz una mujer, el recién nacido mide medio codo [esto es, 10-25 cm], tiene barba, habla, camina y tiene dientes, es decir es lo que se llama un *tigrilû*, habrá una muerte importante o un ataque terrible, desgracia en el país o epidemia.



Tablilla cuneiforme ilustrativa.

– Si un recién nacido deforme tiene la lengua pegada a su nariz, habrá una insurrección contra el rey en su propio palacio.

Del libro de los signos terrestres (*Shumma alu ina mele shakin*), que contaba al menos cientoveinte capítulos o tablillas, provienen estos otros:

– Si un lagarto se sube por la cama de un enfermo, su enfermedad desaparecerá.

– Si un caballo, que ha entrado en la casa de alguien, muerde a un asno o a una persona, el amo de la casa morirá y su casa se extinguirá.

– Si un perro entra en un palacio y se acuesta en una cama, el palacio adquirirá nuevos bienes.

Más ejemplos, estos extraídos del libro de la fisognómica (*Alamdimmû*):

– Si la faz de un hombre tiene marcas verdosas, el palacio tomará todos sus bienes.

– Si un hombre tiene el pelo de sus hombros rizado, las mujeres lo desearán.

— Si un hombre ríe mientras duerme, este caerá gravemente enfermo.

Por último, algunos ejemplos del extenso libro de presagios celestes, que constaba de setenta capítulos en la edición preparada en la biblioteca de Asurbanipal:

– Si el día de su desaparición, la luna permanece en el cielo [se entiende: en lugar de desaparecer], habrá sequía y hambre en el país.

– Si en el mes de teshrit [i.e. septiembre-octubre] Mercurio es visible en el este y luego en el oeste, habrá guerra.

– Si la tempestad ruge en el mes de siman [i.e. mayo-junio], habrá una insurrección en el país.

– Si el 29 del mes de ayar [i.e. abril-mayo] se produce un eclipse de sol, el rey morirá, castigado severamente por Shamash [el dios solar]; habrá una muerte generalizada.

De hecho, los eclipses, tanto de sol como de luna, representaban para el monarca el mayor de los terrores, pues anunciaban casi ineludiblemente su muerte. Así, en tiempos de Asurbanipal, sabemos que se llevaban a cabo una serie de ritos de penitencia cuando acontecía tal fenómeno. Entre estos ritos, que com-

ponían algunos de los libros mágicos conservados y copiados en su biblioteca, figuraba de forma preeminente la instauración de un substituto del rey, al cual se le daba muerte tras un reinado de cien días, con el fin de trasladar en la persona del suplente el fin funesto del monarca anunciado por el eclipse.

Dicho esto, no sorprende que en la biblioteca de Nínive se encontraran numerosos informes de «observadores del firmamento», apostados por el rey en todos los rincones de su imperio para notificarle cualquier irregularidad (o regularidad, claro está). «¡Observa e infórmame de todo lo que acontezca en el firmamento!» ordenó el rey a un tal Munnabitu destinado en algún lugar del país de Babilonia. Las respuestas de aquellos llegaban puntual y continuadamente. «Hemos hecho guardia el día 29: vimos la luna» o «Hemos hecho guardia y el día 13 la luna y el sol han sido vistos juntos», son algunos de los cientos de mensajes que fueron enviados al monarca y que se han recuperado de las ruinas de su palacio. De esta preocupación constante de los reyes asirios se burlaba, como es bien sabido, el profeta Isaías: «Preséntense pues —proclamaba desafiante— y que te salven los que dividen los cielos, los que observan los astros, y hacen saber en cada mes lo que te sucederá».

Junto a estos tratados de adivinación, como se ha dicho, la biblioteca conservaba toda una colección de libros de encantamientos o conjuros, muchos de ellos escritos en acadio y en sumerio. Aunque falta por publicar la gran mayoría, conocemos algunos por sus títulos o cometidos. *Maqlû*, por ejemplo, que significa «Cremación», contiene una larga serie de conjuros y oraciones (de varios centenares de líneas) dirigidos a divinidades con poderes exorcísticos, mientras se destruían solemnemente las figurinas hechas de cera y otros materiales combustibles que representaban a los enemigos del interesado. El mismo planteamiento que rige estas ceremonias lo hemos encontrado en el rito mencionado anteriormente relativo a los eclipses y la substitución del rey. En efecto, los ritos mágicos compilados en los distintos tratados parecen presentar todos un mismo precepto. La función esencial y la eficacia de la magia consistían en trasladar el mal a un vehículo o un cuerpo ajeno a fin de alejar el peligro del monarca. Estas técnicas las aplicaba el experto exorcista (*ashipu*), tanto si el mal se había apoderado ya de su persona (a la que había que exorcizar), como si aún no había sucedido pero había sido augurado por algún presagio (debiendo ser, por tanto, controlado). A este último tipo de técnicas se dedicaba otra serie de conjuros, hallada también en varios duplicados en la biblioteca de Asurbanipal. Se trata del exorcismo lla-

mado *namburbû*, que significa «liberación» (entiéndase: del presagio funesto). Y decimos bien exorcismo, no simples rituales apotropaicos, como se ha calificado en ocasiones: y es que el mal augurado por el presagio había de producirse (el presagio no engañaba), con lo que el ritual debía activarse a fin de controlar su curso.

Uno de los deberes del *ashipu* era conocer exactamente el tiempo y duración de ejecución de los ritos, y para eso debía saberse de memoria otro de los libros guardados en la biblioteca de Asurbanipal: el libro de los días fastos y nefastos o hemerologías. Sirva de ilustración el mensaje que envió uno de los exorcistas reales a su señor:

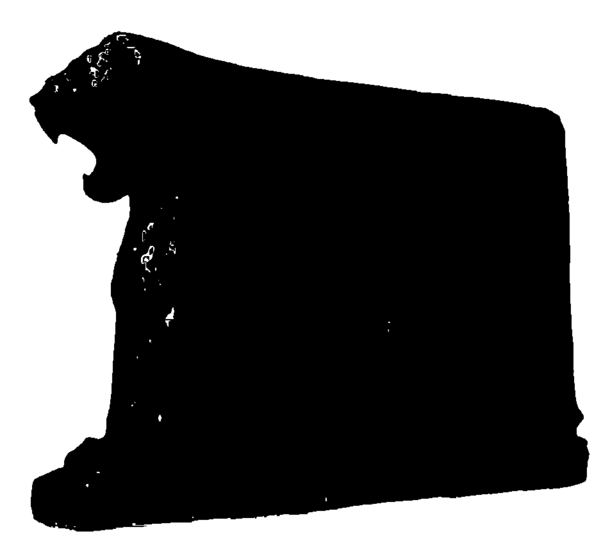
> A propósito de los exorcismos contra todo mal que el rey me ha mandado ejecutar esta misma mañana, que sepa mi señor que el día no es propicio. Lo empezaremos el 25 y lo ejecutaremos el 26. Que el rey no se preocupe, pues, por el presagio; juro que todo lo que se deba hacer a fin de desviar el presagio, se hará para el rey.

En suma, a pesar de las comparaciones que se han hecho en ocasiones (en clave generalizadora), advertiremos que la biblioteca de Asurbanipal poco o nada tiene que ver con otras bibliotecas de la antigüedad, como la de Alejandría: ni en el soporte de sus libros, ni en su diseño, ni en su contenido. Se trataba de una biblioteca mágico-religiosa, diseñada para velar por la seguridad física y espiritual del rey. Nos lo dice también alto y claro un tal Marduk-shapik-zeri, experto en ciencias adivinatorias y series de conjuros, en el mensaje que le escribe a su rey, en el que le ofrece sus servicios y los de sus discípulos, a los que recomienda, claro está, como grandes expertos en todas aquellas disciplinas de la magia. «En total—concluye— veinte sabios doctos, muy adecuados para servir al rey, mi señor».Y es que para servir al rey, es decir para velar por él, eran necesarios muchos años de estudio, era imprescindible conocer de memoria todos aquellos tratados que, juntos, formaban buena parte del saber mesopotámico. Un saber que Asurbanipal quiso, y logró, reunir en su palacio. Es en este sentido como se puede o, tal vez, se deba entender también la presencia importante de diccionarios bilingües sumero-acadios conservados en sus fondos. ¿Acaso no estaban escritos la mayoría de los conjuros, como dijimos, en sumerio y en acadio? Constituían, por tanto, herramientas esenciales, podríamos decir primeras e indispensables, para la correcta lectura y recitación, es decir, para garantizar la eficacia de las fórmulas mágicas.

Pero el mundo mágico-religioso que envolvía a Asurbanipal, y con seguridad a toda su dinastía, no queda reflejado exclusivamente en los vestigios de su célebre biblioteca. Los muros, estancias, puertas y suelos de sus palacios son igualmente elocuentes al respecto.

"El palacio de los espíritus"

Ya lo hemos dicho, la biblioteca de Asurbanipal ofrece una imagen clara de lo que representaba la vida mágico-religiosa del monarca asirio: de la observación e interpretación de los presagios dependía la prevención de todo mal y, en consecuencia, su bienestar, el de su familia y el del país; y con el fin de expulsar todo mal, cuando éste se producía, era indispensable conocer todo el corpus de fórmulas exorcísticas y conjuros existente. Pero, ¿qué hay de los rituales apotropaicos, propiamente dichos, es decir, los que se encargaban principalmente de proteger al rey de los malos espíritus e influencias? Esta función la cumplían perfectamente las imágenes y figuras que envolvían al monarca a cada momento, a cada paso que daba en su morada, a través de pasillos, estancias y umbrales. Pues ¿qué otro cometido, es decir el de espantar o



León guardián procedente de Nimrud en la entrada del templo de Ishtar.

repeler los malos espíritus y el de proteger al monarca, desempeñaban si no los colosos de piedra que flanqueaban las entradas y puertas de palacio; o las figuras iterativas, en los relieves murales, de genios benefactores situados a diestra y siniestra de los corredores de palacio?

Pero las imágenes apotropaicas no sólo protegían al rey con su figura hierática y su sombra desde los muros y las puertas, sino también, invisibles, desde el interior de los muros y los suelos. En efecto, la excavación del palacio sacó a la luz figuras mágicas protectoras enterradas y emparedadas. Así, por ejemplo, cinco figuras de perros hechas de arcilla se hallaron en un nicho en la pared, ocultas detrás de la puerta de lo que debía de ser el dormitorio real de Asurbanipal: se ha asociado, con razón, este hallazgo con un libro cuneiforme donde se pres-



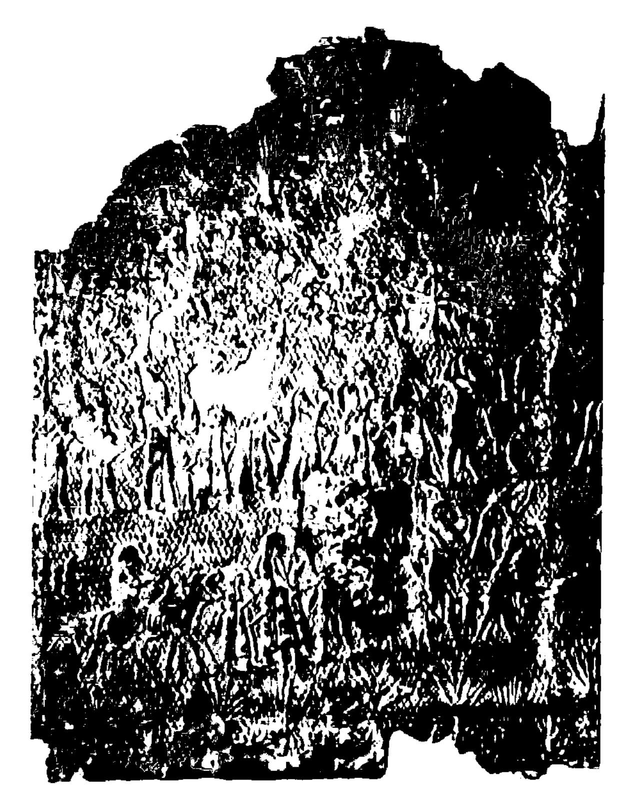
Relieve con imágenes de genios benefactores.

criben los ritos que deben llevarse a cabo para espantar los malos espíritus, entre los cuales, dice, hay que depositar un grupo de diez figuras de perros, en parejas, pintados cada uno de un color distinto (adviértase aquí el lenguaje mágico de los colores), con sus nombres inscritos: uno se llama «El que muerde al enemigo», otro «El que se deshace del mal», y otro más «Fuerte es su aullido».

También bajo los suelos y en el interior de los muros se han encontrado otro tipo de objetos de arcilla, llamados según su forma «cilindros», «prismas» o «barriles»

Como se puede apreciar sin dificultad, estos objetos están inscritos con larguísimos textos cuneiformes. El texto, sin embargo, no describe encantamientos ni conjuros. Se trata de relatos detallados de campañas o, mejor dicho, hazañas militares del rey, o largas narraciones que describen la construcción o restauración de templos y recintos sagrados por orden del monarca. Embriagados por el contenido de estos relatos (y es que, por paradójico que parezca, se trata de la fuente por antonomasia de lo que sabemos hoy sobre la profusa historia política y militar de Asiria), embriagados, decíamos, por estos relatos, los estudiosos no suelen prestar la suficiente atención al soporte y lugar de hallazgo de estos objetos. En efecto, ¿por qué se escondían bajo los suelos o tras los muros de palacio? ¿Quién podía o quién iba a leerlos entonces? ¿A quién iban dirigidos? No a nosotros, desde luego, ni a ningún mortal invitado a la corte de Asurbanipal, para quien el texto y su soporte eran totalmente invisibles. La respuesta puede intuirse ya a partir del hallazgo bajo los suelos y detrás de los muros de aquellas figuras apotropaicas. Pero también el propio texto nos lo dice alto y claro: se trata de mensajes dirigidos a los dioses, mensajes de naturaleza votiva, como pone de manifiesto la fórmula milenaria invariablemente presente en este tipo de inscripciones: "para su bienestar", entiéndase: la del rey, pero también y por extensión, la de su familia y la de su reino, de los que él era responsable. Dicho de otro modo, el rey dedicaba a sus dioses sus victorias y sus hazañas y construcciones, prolijamente descritas, con todo lujo de detalles, es decir,elocuentes y persuasivas, para recibir a cambio, protección, un buen destino, una larga y próspera vida. En efecto, los relatos y conquistas militares se pusieron por escrito en estos soportes porque iban dirigidos exclusivamente a los dioses. Sostiene la mayoría de autores que estos textos reflejan propaganda política. No nos equivoquemos: el contexto, como acabamos de señalar, es mágico-religioso; el discurso "propagandístico" no tiene sentido si no es en este contexto preciso, es decir, como manera de atraer el favor divino.

Y esto nos lleva aún más allá en la interpretación religiosa del palacio de Nínive. Porque, ¿qué representan las imágenes esculpidas en relieve a lo largo de los largos pasillos y estancias de palacio, interpretadas comúnmente por historiadores del arte, y escasamente exploradas por los historiadores de la religión? ¿Acaso no son sino una ilustración de los textos que acabamos de describir y que se introducían en las paredes y suelos del palacio? ¿No deberíamos, por consiguiente, entender estos relieves de proezas bélicas lideradas por el rey asirio como exvotos pictóricos? Según esta lectura,el rey asirio hubiera mandado representar las escenas de conquistas y hazañas militares, no tanto para embellecer su morada, ni tampoco para intimidar a sus enemigos o visitantes, como se suele decir, sino para mostrar y demostrar a sus dioses que era merecedor de su favor y bendición.Y lo mismo cabría decirsobre la célebre cacería real.



Relieve representativo de escenas de conquista.

De hecho, la escena que cierra el relato pictórico apoyaría desde luego la versión religiosa de los relieves: la cacería no aparece aquí como una mera distracción o un deporte de Asurbanipal. La libación ritual final muestra claramente que estamos ante una ofrenda, un exvoto nuevamente del monarca hacia su dios o sus dioses. En este sentido, conviene mencionar algunos fragmentos de textos cuneiformes hallados en Nínive que relacionan tanto las victorias en la batalla como la cacería de leones con el *akitu* o festival de Año Nuevo asirio. Como es sabido, esta celebración tenía lugar durante once días, los primeros del año. En ella, amén de recitarse y posiblemente escenificarse el guión del relato del Enuma Elish (también llamado Poema o Epopeya de la Creación), el monarca tenía que rendir cuentas al dios supremo de todo lo acontecido durante el año para obtener de él su bendición para el siguiente. Era precisamente en esta ocasión cuando se daban cita anualmente todos los dioses para decretar el porvenir del rey y del país, hados que escribían entonces en la llamada Tablilla del Destino.



Escena de caza de Asurbanipal.

Conclusión

En suma, y una vez analizado a grandes rasgos lo que se nos ha conservado en el palacio de Asurbanipal, y deducido un cuadro revelador y coherente, quisiéramos apuntar en estas consideraciones finales la constatación general de que el historiador de las religiones occidental y moderno sigue padeciendo claramente las consecuencias de la desacralización de nuestros tiempos. Cierto, eso es algo que se viene insistiendo desde Eliade. Pero tal vez no lo suficiente. No resulta nada fácil recuperar las dimensiones existenciales del *homo religiosus* que fue siempre el individuo de las sociedades arcaicas o tradicionales y politeístas; tampoco es fácil evitar la tendencia a generalizar, desde nuestra perspectiva occidental y moderna, la interpretación de monumentos, imágenes, mitos o ritos. El obstáculo que hay que salvar es complicado, pero no insalvable. Asurbanipal vivió, residió enteramente rodeado de lo sagrado, en la intimidad de sus objetos consagrados. Para él, lo sagrado equivalía a la fuerza, al poderío y, en definitiva, a la realidad misma. Y aquí quisiéramos apuntar nuestra segunda y última constatación. Hemos dicho para él, para Asurbanipal, pero ¿acaso no podríamos o deberíamos incluir como actores de ese mundo mágico-religioso a todos y cada uno de los habitantes de Mesopotamia?

Por lo que sabemos, es decir, por las fuentes de que disponemos, el cuadro religioso que acabamos de presentar seguramente podría aplicarse a los demás reyes de la dinastía asiria de Asurbanipal: su padre, Asarhadon, su abuelo Senaquerib, o su bisabuelo Sargón, e incluso Asurnasirpal que edificaran sus palacios y capitales en Horsabad y Nimrud, respectivamente. Pero es probable, decíamos, que no sólo los monarcas y los personajes de la corte se rodearan de objetos consagrados para protegerse, para prevenirse y curarse del mal que siempre acecha. El mundo mágico-religioso, donde acontecen signos y presagios, enfermedades y desgracias, destinos que pueden aplacarse o desviarse mediante ritos precisos ¿acaso no es el mismo para el hombre corriente? Amuletos, de dimensiones más reducidas y menos pretenciosas que los colosos o los relieves de palacio, se han encontrado en viviendas más modestas de ciudades asirias y babilonias. Tal vez a partir de estudios sobre la religión de los reyes o poderosos, sobre los que se ha conservado un material más rico y, por ello, fiable, consigamos despejar esa gran incógnita de la que hablábamos al comienzo, y descubramos poco a poco la religión del hombre y la mujer corrientes de la antigua Mesopotamia.



La religión del Irán preislámico

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa
Universidad Complutense de Madrid

1. LA IMPORTANCIA DEL ZOROASTRISMO A LO LARGO DE LA HISTORIA Y EN LA ACTUALIDAD

El zoroastrismo es una religión con una historia dilatadísima que va desde el 1000 a. C., si confiamos en la datación más alta propuesta por los estudiosos, hasta hoy en día. El nombre de zoroastrismo remite al fundador de la religión, llamado por los griegos Zoroastro, por una etimología popular en la que interviene la palabra griega para "estrella", y en los textos avésticos Zarathuštra[1]. En este artículo opto por denominar al fundador de esta religión Zoroastro, de acuerdo con la tradición griega.

En nuestros tiempos se trata de una religión muy influyente en los estratos sociales más dinámicos de la economía de la India, a donde llegaron los zoroastristas en sucesivas migraciones a partir del siglo X, huyendo de la invasión islámica del Irán. La ciudad de Bombay debe su pujanza económica a la actividad empresarial de los parsis, que es el nombre que reciben los zoroastristas de la actualidad. Por ejemplo, la familia Tata, propietaria de la empresa automovilística líder en el sector en la India, es de confesión parsi. Los parsis no solo son importantes en el terreno empresarial, sino que constituyen la élite

[1] El nombre en su forma irania fue popularizado por la obra de F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, 1883-1885. En ella, el personaje del profeta *Zarathustra* no tiene nada que ver con el fundador del zoroastrismo.

cultural de Bombay[2]. Podemos hacer referencia simplemente al director de orquesta Zubin Mehta o al cantante Freddie Mercury (nacido Farrokh Bulsara, de una familia sacerdotal parsi), por citar a los personajes parsis más conocido en Occidente. Sin embargo, el número de parsis en la actualidad no es muy alto. Se reducen a unos 70.000 en la India y a unos 200.000 en todo el mundo, que se reparten entre Irán, Pakistán, Estados Unidos y Gran Bretaña principalmente. Se trata de una religión de carácter étnico: no están bien vistos los matrimonios mixtos y lo que es más llamativo, no autorizan el proselitismo, por lo que su posibilidad de expansión está totalmente bloqueada. El interés del estudio del zoroastrismo no radica, obviamente, en el prestigio social de los parsis en la India actual, sino en la importancia de sus contenidos y en la relevancia histórica que el zoroastrismo ha tenido en la Antigüedad.

2. EL DESCUBRIMIENTO DEL AVESTA Y SU IMPACTO EN LOS ESTUDIOS OCCIDENTALES

Si bien las referencias a la religión de los antiguos persas que se encuentran en los autores clásicos han sido conocidas desde el humanismo, nuestro conocimiento del libro sagrado de los zoroastristas, el Avesta arranca de la Ilustración. A mediados del siglo XVIII, un estudioso y aventurero francés, Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron emprendió un viaje por la India y contactó con sacerdotes parsis, que le enseñaron diversos manuscritos del Avesta[3]. Anquetil hizo una primera traducción del Avesta al francés, hoy sabemos que llena de errores, pero que llamó mucho la atención de los ilustrados, pues dejaba claro que, al margen de la tradición bíblica, existía otra religión monoteísta, con una fuerte carga ética y que estaba basada en un texto sagrado que se atribuía a una revelación que una divinidad suprema, Ahura Mazdā, había confiado a un profeta, Zarathuštra. Poco tiempo después, la hipótesis indoeuropea lanzada por Sir William Jones convirtió a los textos avésticos en uno más de los testimonios antiguos relevantes para la reconstrucción del indoeuropeo. Así las cosas, varios gobiernos europeos crearon misiones para conseguir en la India manus-

---

[2] Kulke (1978).

[3] Schwab (1934).

critos avésticos. Destacan las expediciones de Rasmus Rask, financiada por el rey de Dinamarca y la de Martin Haug, pagada por el rey de Baviera. Martin Haug puede ser considerado el primer gran estudioso del zoroastrismo[4].

3. NUESTRO CONOCIMIENTO DEL ZOROASTRISMO

Al abarcar una realidad temporal tan extensa, nuestro conocimiento del zoroastrismo reposa sobre una diversidad de materiales lingüísticos inmensos, lo que dificulta notablemente el estudio, pues es preciso que el que se acerca al conocimiento de la religión domine: el antiguo persa de las inscripciones aqueménidas[5]; dos cortes cronológicos diversos de otra lengua irania antigua, el avéstico, el antiguo y el reciente, que se diferencian mucho entre sí; lenguas iranias medias, sobre todo las inscripciones del persa medio[6] y los comentarios y traducciones del Avesta redactados en pahlavi; griego y latín para abordar las referencias de los autores clásicos[7]; y no desdeñe otras fuentes de conocimiento, como son la arqueología y la antropología, porque el estudio de la praxis religiosa de los parsis modernos resulta también de importancia para una descripción global. Es muy difícil que una sola personalidad reúna todos esos conocimientos y, caso de que así suceda, no pasa así con los intereses, por lo que el estudio del zoroastrismo siempre está escorado por el mayor interés del científico por una u otra perspectiva. Si se acerca desde una perspectiva indoiranista, su interés se centrará en las partes más antiguas del Avesta, que conocemos con el nombre de *Gāthās*, y en la comparación del material lingüístico gático con el antiguo indio, en concreto con el védico. En cambio, si su interés radica más bien en la descripción del zoroastrismo de época sasánida y su pervivencia moderna, el interés se centrará en las lenguas iranias medias y en los comentarios y traducciones pahlavis del Avesta. Y no digamos nada si el afán del estudioso se concentra en la praxis religiosa actual de los zoroastristas de Irán o de la India, que en sí misma constituye todo un mundo.

---

[4] Sobre la obra de Haug v. C. Herrenschmidt (1988).

[5] Kent (1953).

[6] La mayoría de estas inscripciones se pueden consultar en Back (1978); para las inscripciones del mago Kirder, Gignoux (1991).

[7] de Jong (1997).

4. Estructura y contenidos del Avesta

El conjunto de textos que forman la escritura sagrada del zoroastrismo recibe el nombre de Avesta[8], que proviene del pahlavi *Abestāg*, que tiene una etimología discutida (posiblemente "elogio" de Zarathuštra). El Avesta se compone de las siguientes partes:

Yasna "sacrificio", compuesto de 72 capítulos recitados durante la ceremonia dedicada al sacrificio del *haoma*. Hay que diferenciar dos lenguas diferentes en él, el avéstico antiguo o gático, que es la lengua de 17 capítulos llamados *Gāthās*, agrupados en cinco cantos (que es lo que quiere decir la palabra *gāthās*) que son *Yasna* 28-34, *Yasna* 43-46, *Yasna* 47-50, *Yasna* 51 y *Yasna* 53, así como del *Yasna de los siete capítulos*[9]; y el avéstico reciente, que es la lengua de todo el resto del Avesta. Los capítulos 9 al 11 forman el himno al Haoma, el capitulo 12 es la profesión de fe zoroastriana, el *Fravarānē*, los capítulos 19 al 21 son un comentario a tres plegarias que aparecen en el capítulo 27. Los otros capítulos contienen invocaciones, fórmulas de bendición y plegarias, como las dedicadas al ritual de las aguas, que ocupan los capítulos 63 al 69.

Visprad "Todas las normas", que está subdividido en 24 secciones breves. Contiene elementos rituales similares a los contenidos en el *Yasna*, más algunas fórmulas de invocación dirigidas a los "patrones" de las diversas categorías de seres.

Vidēvdād "Ley de abjuración de los *daēvas*", comúnmente conocido como Vendidad, es sobre todo un manual catequético, en el que Ahura Mazdā responde a las preguntas de Zoroastro. La atención del texto se concentra en las reglas de purificación y expiación y el estilo es notablemente repetitivo. Son 22 capítulos, de los cuales los más famosos son los dos primeros. El capítulo 1 es una lista de los dieciséis países preferidos por Ahura Mazdā; el segundo contiene el mito del hombre primigenio, Yima, que recuerda mucho a la historia bíblica del Arca de Noé. Para el resto, el *Vidēvdād* se ocupa, con una casuística muy minuciosa, de las reglas que los fieles tienen que respetar en su vida cotidiana y su actividad ritual, para evitar los pecados más graves, que merecen la muerte, y los menos graves, para los que están previstos distintos tipos de expiación.

---

[8] La edición estándar del Avesta es la de Geldner (1889-1896). No hay una traducción moderna completa, por lo que todavía hay que utilizar la de Darmesteter (1892-1893).

[9] Narten (1986).

Yašts "Himnos" son 21 textos mayoritariamente poéticos dedicados a las divinidades o *yazatas*.

Khorda Avesta "Avesta breve" es una especie de breviario para los laicos, que contiene las plegarias cotidianas para todos los fieles. Contiene cinco plegarias al sol, a Mithra, a la luna, a las aguas y al fuego, cinco horas litúrgicas para la mañana, mediodía, atardecer, medianoche y la noche, cuatro fórmulas de bendición para usarse en las funciones para los difuntos, en los días epagómenos al final del año, en las seis fiestas estacionales y el inicio y el final del año.

A estos textos hay que añadir algunos textos "menores", aunque algunos son de notable importancia para la descripción del sistema religioso, como el *Nēragestān* "Preceptos sobre el culto", que contiene rituales; el *Hadōkht Nask* "Libro de las escrituras", que contiene una información interesantísima sobre la suerte del alma tras la muerte; el *Aogemadaēčā* "Aceptamos", un tratado sobre la muerte; el *Āfrīn ī Zardušt* "La bendición de Zoroastro", alabanza de Vištāspa como paradigma de buen gobernante pronunciada por Zoroastro y algunos más.

Los textos religiosos pahlavis remontan en su mayoría al siglo IX d. C., pero se fundamentan en una tradición oral mucho más antigua, por lo que su contenido es muy interesante. El pahlavi es una koiné literaria del persa medio. Algunas partes del Avesta, en concreto el *Yasna* (incluidos los *Gāthās*), el *Vidēvdād* y el *Nēragestān* han sido traducidos, de modo muy literal, del avéstico al pahlavi. Esta traducción palabra por palabra de una lengua arcaica irania oriental a una más moderna irania occidental necesitaba de comentarios y glosas para poder comprender el original avéstico.

Además, existen textos originales en pahlavi. Los más importantes y famosos son los siguientes:

Bundahišn, en 36 capítulos y dos redacciones, *Gran Bundahišn* o *Bundahišn Iranio* y *Bundahišn Indio*, que es una versión abreviada procedente de una tradición manuscrita distinta, trata de la cosmogonía, de las tribulaciones de la humanidad, de la configuración de la tierra, del horóscopo del mundo, de la topografía terrestre, de la secuencia de las estaciones, el calendario, la naturaleza humana, de la suerte del alma y de la historia universal, que, en tanto que historia sagrada, se subdivide en doce milenios, correspondientes con los doce signos zodiacales.

Dēnkard, una enciclopedia en 9 libros de los que se han perdido los dos primeros y la parte inicial del tercero. Recoge el saber sacerdotal de su época: apologética, exégesis, moral, medicina... El libro VII es una síntesis de la historia universal con Zoroastro como centro y los libros VIII y IX son un resumen de los contenidos del Avesta sasánida tal como debió de existir en esa época[10].

El *Ardā Vīrāz Nāmag* es la descripción de un viaje al Más Allá compuesto por un justo llamado Vīrāz, que, tras ingerir una poción de vino y beleño en un rito especial ante un altar del Fuego, hizo que se separara su alma de su cuerpo durante siete días y siete noches. Su alma se dirigió al Pico de la Ley y al Puente Cinvant y contempló el paraíso, la zona intermedia y el infierno y describió con minuciosidad los diferentes tipos de castigos que están reservados para los pecadores[11]. Es posible que esta obra haya influido en el *Libro de la Escala de Mahoma* árabe y que éste, a su vez, traducido por la Escuela de Traductores de Toledo, haya sido fuente de inspiración de la *Divina Comedia* de Dante[12].

5. La redacción del Avesta

El Avesta ha llegado a nosotros a través de manuscritos muy recientes: el más antiguo se puede datar en 1323. Por tanto, ha existido un larguísimo período de unos dos mil años de transmisión oral. Una enciclopedia pahlavi llamada Dēnkard nos da un resumen del contenido del Avesta tal como debió de existir en el siglo IX d. C. del que deducimos que el Avesta que ha llegado a nosotros es solo una cuarta parte del original. Tras los estudios de Karl Hoffmann y Johanna Narten[13] ha quedado claro que todos los manuscritos existentes presentan faltas comunes que remiten a un manuscrito de base datable en el siglo IX-X d. C.

El avéstico reposa sobre una escritura hiperfonética de 45 signos, que se ha creado a partir de la cursiva pahlavi, que tiene solo 12 signos y se ha derivado

[10] Menasce (1958).

[11] Vahman (1986).

[12] Asín (1943).

[13] Hoffmann-Narten (1989).

del arameo; por tanto, no nota las vocales y para mayor complicación, tiene un número muy alto de alogramas. Curiosamente, la escritura de la lengua más antigua, el avéstico, se ha creado a partir de la de una lengua más reciente, conocida como el medio persa del Salterio cristiano (mediados del s. VI), que es una variante del pahlavi. A los 18 signos del Salterio medio persa se le han añadido 33 signos suplementarios mediante la adición de diacríticos o incluso tomando un par de signos prestados del alfabeto griego.

Evidentemente, la escritura avéstica es una invención culta, destinada a preservar de la manera más cuidadosa posible todas las variedades de pronunciación de la recitación sagrada. La invención de la escritura avéstica y la creación del llamado "arquetipo sasánida", del que deriva el manuscrito base, se remonta al siglo IV d. C., bajo el reinado de Sapor II (309-379).



Sapor.

6. DIVINIDADES DEL AVESTA. LA CUESTIÓN DE LA REFORMA ZOROASTRIANA Y EL MONOTEÍSMO GÁTICO

Haug[14] puso de relieve una serie de cuestiones problemáticas que todavía hoy centran la discusión sobre el zoroastrismo. Podemos resumirlas de la siguiente manera. La lengua en la que están compuestos los *Gāthās* es extremadamente arcaica; de hecho su comparando más evidente no es solo el Avesta reciente, sino que su arcaísmo permite su comparación desde el punto de vista gramatical con los Vedas. En estos cantos se hace omnipresente la figura de Zoroastro, que está en permanente relación dialógica con Ahura Mazdā y en constante polémica con sus enemigos. Sin embargo, en el otro texto del avéstico antiguo, el *Yasna de los siete capítulos*, no se menciona nunca a Zoroastro. Y en los textos del Avesta reciente aparece un número grande de los llamados *yazatas* que son equivalentes a las divinidades de un politeísmo tradicional indoeuropeo. El evolucionismo del siglo XIX había llegado a la conclusión de que un monoteísmo no evoluciona en politeísmo, sino que la evolución esperable es la inversa. Por ello, la discrepancia entre el Avesta de los *Gāthās*, monoteísta, y el Avesta reciente, politeísta, debe ser explicada de otra manera. A partir de aquí se genera una serie inagotable de polémicas que convierten los estudios sobre el zoroastrismo en un campo de batalla permanentemente abierto, sobre el que no existe un consenso.

La solución más influyente —y también la más criticada en tiempos recientes— a la discrepancia entre el monoteísmo de los *Gāthās* y el politeísmo de los Yašts es la de corte hegeliano que propuso Lommel[15]: existió una religión prezoroastriana de tipo politeísta tradicional (tesis), contra la que se rebeló el profeta Zoroastro predicando un nuevo sistema monoteísta (antítesis); con posterioridad a la predicación de Zoroastro y la difusión de su sistema por todo Irán, se retornó al sistema politeísta pero bajo una forma zoroastrizada (síntesis).

Sin embargo, hoy en día parece abrirse paso una nueva visión del monoteísmo de los *Gāthās*. En efecto, en los textos más antiguos del Avesta apare-

[14] Haug (1878).

[15] Lommel (1930).

cen una serie de entidades que se conocen con el nombre de Ameša Spenta o "Inmortales Benéficos". Cuatro aparecen constantemente en los *Gāthās*: Vohu Manah "Buen Pensamiento", Aša "Verdad", Khšathra "Poder" y "Ārmaiti "Pensamiento adecuado". En menor medida aparecen otras dos entidades abstractas: Haurvatāt "Integridad" y Ameretāt "Inmortalidad". Son conceptos abstractos que siempre resultan incómodos de traducir y que acompañan de modo constante a Ahura Mazdā. La lista de Inmortales Benéficos varía en el *Yasna de los siete capítulos* y en el Avesta reciente. Ciertamente no están en el nivel superior del panteón, tienen un carácter inestable en su personificación y se trata de alegorías, muchas veces relacionables con elementos naturales, fuego, tierra, agua, metal, etc., pero no por ello dejan de configurar un panteón jerarquizado[16]. Esto contradice la idea tradicional de un monoteísmo de los *Gāthās*. Además, esto desmonta la hipótesis tradicional tipológicamente inverosímil de la evolución de un politeísmo a un monoteísmo y luego otra vez a un politeísmo.

En cualquier caso, en todo el Avesta, Ahura Mazdā es una divinidad suprema, creador[17] de todo lo que existe en la vida material, causa de la victoria del Bien sobre el Mal, inspirador de Zoroastro. En las inscripciones de los aqueménidas es el dios que da y garantiza la soberanía a los reyes.

Ya en las inscripciones aqueménidas y con un papel muy relevante en los himnos del Avesta reciente, aparecen dos dioses muy importantes: Mithra, como custodio y garante de los pactos, relacionado también con la luz y con el ámbito guerrero; y la diosa soberana Anāhitā, que rige las aguas y la fertilidad. Otras divinidades importantes aparecen en los *Yašts*: destacaremos Verethragna, dios de la victoria; Rašnu, que junto con Mithra y Sraoša son jueces de las almas en el Más Allá; Tištrya, el dios de la estrella Sirio; Vanant, el dios de la estrella Vega; Vayu, el dios de la atmósfera; Vāta, el dios del viento; Haoma, el dios del **sauma* indoiranio, bebida intoxicante objeto y sujeto del sacrificio; Hvarenah, dios de la energía vital, etc.

[16] Kellens (2006:136)

[17] Kellens (1989) se opone a la idea de un Ahura Mazdā creador *ex nihilo*; propone que Ahura Mazdā es un dios que «ordena el caos primigenio».



Anahita.

Los dioses del Avesta no son los únicos que encontramos en la tradición irania antigua. Conocemos, gracias a las inscripciones en elamita que han aparecieron en la llamada Fortificación de Persépolis durante la campaña de 1933-34, bastantes cosas acerca de la religión bajo el gobierno aqueménida[18]. En dichas inscripciones se indican las cantidades de grano y de líquidos para libaciones prescritas para determinados sacrificios. El más importante de ellos era el sacrificio *lan*, que suponemos que se efectuaba en favor del rey. Los sacerdotes que aparecen mencionados en dichas tablillas pueden tener nombre iranio, como *maguš* "mago", *atrvakhsa* "el que hace crecer el fuego" o *framazda* "el que conoce el rito", o nombres elamitas, como *lan-lirira* "el que celebra el

[18] Editadas en Cameron (1948).

sacrificio *lan*". Hay dioses indo-iranios, como *Visai Baga* "Todos los dioses", que es la advocación a todo el panteón similar a que encontramos en algunos himnos védicos dedicados a los *Viśve Devāh*. La lectura *Visai Baga*, no obstante, no está exenta de problemas y no es aceptada por todo el mundo. Otras divinidades citadas en las tablillas y para las que se reservan ofrendas son exclusivamente iranias, como *Zurvan* "el Tiempo", *Hvarira* "el Sol del amanecer" y *Naryasanga* "el mensajero de los dioses". Las montañas y los ríos también son venerados como dioses, algo propio de la religión irania. En paralelo, se reservan también raciones para dioses elamitas, el más importante de los cuales es *Khumban*, una divinidad "atmosférica". También aparece citado *Napiriša* "Gran Dios", que a veces ha sido confundido con Ahura Mazdā.

7. El dualismo iranio

Es evidente que uno de los elementos de comparación de los textos avésticos, sobre todo los textos más antiguos, son los Vedas de la India. Y sin embargo, los dioses de la India reciben la designación genérica de *devas* y, en cambio, esta designación se usa en iranio para "demonio" (*daiva*). En contrapartida, los dioses de Irán, *ahuras*, se corresponden con los demonios de la India, *asuras*. Esta inversión de valores se ha explicado como resultado de un cisma religioso que separó a los iranios de los indios en época prehistórica[19]. Sin embargo, los datos no están totalmente claros: quedan restos en iranio de una caracterización positiva de los *daivas*[20] y en antiguo indio el término *asura* puede tener rasgos anfipolares[21].

En todo caso, el Avesta reciente presenta una marcada tendencia a dividir el mundo sobrehumano de modo simétrico entre entidades positivas y negativas: a cada entidad divina le corresponde una entidad demoniaca, un *daēva*. Así, cada Ameša Spenta tiene enfrente un archidemonio y cada yazata tiene un demonio o una *druj*. Algunos de estos archidemonios se corresponden con dio-

[19] Esta hipótesis fue avanzada ya por Haug (1878:287-292).

[20] La bibliografía sobre los restos de una caracterización positiva de los *daivas* en sogdiano se puede encontrar en Gnoli (2000:30, notas 78-81).

[21] Renou (1939).

ses védicos: es el caso de Indra, Saurva y Nāṅhaithya, que son los oponentes de Aša, Khšathra y Ārmaiti, respectivamente. Sin embargo, el sistema no es un dualismo perfecto, en la medida en que Ahura Mazdā y el Inmortal Benéfico Spenta Mainyu comparten como archienemigo a Angra Mainyu. La oposición entre los dioses y los demonios explica el conflicto eterno entre Bien y Mal en el mundo.

Más complicado es determinar si esta concepción simétrica, que no dualista en sentido estricto, está presente en los textos más antiguos del Avesta, los *Gāthās*. La propuesta de que el dualismo forma parte de una "reforma" zoroastriana del sistema politeísta tradicional se apoya en la llamada "estrofa de los Gemelos", *Yasna* 30, 3. Sin embargo, nos encontramos ante un problema constante con la traducción e interpretación de los *Gāthās*: la mayoría de las palabras pueden tener hasta tres y cuatro interpretaciones[22]. Pongo una selección de traducciones de la estrofa de los Gemelos para mostrar hasta qué punto la traducción condiciona la interpretación de la religión y cómo la interpretación del texto va evolucionando de un dualismo "ético" a una proclamación que concentra la oposición entre dos actividades rituales, reclamando que el pío escoja la correcta:

> Haug (1878:149): "Al principio, había una pareja de gemelos, dos espíritus que tenían cada uno su actividad específica: eran el bueno y el malo, en el pensamiento, en la palabra y en la acción. ¡Escoged uno de estos espíritus! ¡Sed buenos, no malvados!".
>
> Mills (1887:29): «Estos son los espíritus primigenios que, como un par, combinando sus impulsos opuestos y cada uno de ellos independientes en su acción, han sido conocidos desde antiguo. Ellos dos son el bueno y el malo, tanto para el pensamiento, la palabra y la acción. Y entre esos dos el que obra sabiamente ha de escoger ¡Escoge no como los que obran mal!".
>
> Malandra (1983:40): "Ahora he aquí los dos espíritus primordiales que han sido percibidos por mí como gemelos en virtud de una visión: a la vez en el pensamiento y la palabra y en la acción, estos dos son lo que está bien y lo que está mal. En ellos dos, el pío, no el impío, escogerá correctamente".

---

[22] Henning (1951:14).

Kellens-Pirart (1988:110): "Voy a decir también los dos estados de espíritu fundamentales que son conocidos por ser sueños gemelos del pensamiento y de la palabra. En el acto (ritual) son el mejor (acto) y el mal (acto). Entre esos dos, los generosos distinguen bien, no los avaros".

Humbach-Ichaporia (1994:31): "Estos son los dos espíritus que existen en el principio, gemelos que han sido percibidos como los dos sueños, los dos pensamientos, las dos palabras y las dos acciones, el malo y el bueno. Entre estos dos, el generoso discrimina adecuadamente, pero no el que da malas ofrendas".

8. La escatología individual y colectiva

El destino del alma después de la muerte es uno de los aspectos doctrinales más relevantes del zoroastrismo; los textos presentan una notable progresión en la especificación de los detalles referentes al tránsito del alma después de la muerte, que culminan en exposiciones detalladas sobre el mismo o viajes por el Más Allá, característicos de la literatura pahlaví.

El mensaje nuclear de los *Gāthās* por lo que se refiere al destino de las almas después de la muerte consiste en una polarización, según la cual los iniciados en la verdadera religión, seguidores de las enseñanzas de Zoroastro y adeptos a las buenas acciones rituales se verán recompensados con una estancia eterna en el Paraíso, mientras que los partidarios de la religión tradicional, del sacrificio cruento y opresores de los más débiles, son arrojados a un infierno sin fin. El momento de la separación entre unos y otros será el paso por el Puente Cinvat, que los primeros cruzarán bajo la guía de Zoroastro, parece que en un momento escatológico culminante e inminente, en tanto que los segundos se verán enfrentados a la conciencia de sus propios actos o de su incumplimiento religioso, y eso les hará caer del Puente Cinvat al Infierno.

Los textos posteriores dan muchísimas más indicaciones acerca de los detalles del paso del alma al Paraíso o al Infierno y nos describen con abundantes pormenores la geografía del Más Allá. Todas las indicaciones acerca del destino del alma que encontramos en los textos zoroastrianos se refieren siempre a miembros de la misma religión. Los infieles están simplemente ausentes de dichas referencias, o condenados de antemano.

En el Avesta reciente la información más completa acerca de la escatología individual está contenida en un fragmento del Avesta, llamado *Hadōkht Nask*.

Cuando un hombre muere su alma se sienta junto a su cabeza cantando una parte u otra de los *Gāthās*, dependiendo de si en su vida ha cumplido los preceptos religiosos o no. El alma del injusto, por el contrario, canta el comienzo de *Yasna* 46 y durante esas tres noches sufre concentrada toda la infelicidad de su vida.

La literatura pahlaví abunda en el mismo motivo que hemos visto en el *Hadōkht Nask*, incluyendo la acción de ángeles protectores y demonios que torturan al alma del difunto. El desarrollo de este episodio de tres días durante los cuales el alma permanece cerca del cadáver recitando himnos, parece que tiene un significado eminentemente ritual, destinado a incitar a los fieles a cumplir escrupulosamente los rituales prescritos para los funerales del creyente, toda vez que dichos rituales ayudarán al alma del difunto a superar mejor las acometidas de los demonios y a enfrentarse con menor angustia al paso decisivo del Puente Cinvat.

Al alma le sale al encuentro la *daēnā*, una especie de *alter ego* que encarna la actitud del individuo ante el hecho religioso, y se establece un diálogo formular entre ambas, que incluye la contraseña "¿quién eres?" formulada por el alma[23]; así lo cuenta el *Hadōkht Nask* 2, 9-14:

> Su propia *daēnā* se le aparece bajo la forma de una doncella hermosa, radiante, de blancos brazos, robusta, guapa, erguida, de senos firmes, de cuerpo proporcionado, de noble cuna, de glorioso linaje, con aspecto de tener quince años, más bella que la más bella de las criaturas. El alma del justo le dice: "Joven, la más bella que yo he visto nunca, ¿quién eres tú?". La *daēnā* le responde: "Joven de buen pensamiento, buena palabra, de buena obra, de buena *daēnā*, soy tu propia *daēnā*." "Y ¿quién te ha amado por la grandeza, la bondad, la belleza, el perfume, la fuerza de victoria y la derrota del odio con las que apareces ante mí?". "Joven de buen pensamiento, buena palabra, de buena obra, de buena *daēnā*, eres tú el que me amas por la grandeza, la bondad, la belleza, el perfume, la fuerza de victoria y la derrota del odio con las que aparezco ante ti. Cada vez que veías a otro quemando (¿un cadáver?), haciendo idolatría, causando opresión, cortando árboles, entonces te sentabas

[23] Los paralelos de la concepción zoroastriana del tránsito del alma al Más Allá con los textos del orfismo griego han sido puestos de relieve por Álvarez-Pedrosa (2008).

recitando los *Gāthās* y sacrificando a las buenas aguas y al fuego de Ahura Mazdâ y acogiendo al pío que viene de cerca o de lejos. Y de este modo, a mí, que soy amable, me has hecho aún más amable, a mí, que soy hermosa, me has hecho aún más hermosa, a mí, que me siento delante, me has colocado aún más adelante".

El *Vidēvdād* 19, 30 introduce una interesante precisión iconográfica en la figura de la *daēnā*: ésta va acompañada por dos perros y no actúa como examinador, sino como psicopompo, es decir, como acompañante del alma. Se deduce de la comparación con otro pasaje del mismo texto (*Vidēvdād* 13, 9), que los perros vigilan la entrada del Puente Cinvat.

Entonces llega la bien formada, fuerte, hermosa doncella, con dos perros a ambos lados, vistiendo un corpiño (?) y una diadema, feliz y de alto entendimiento. Hace que las almas de los justos suban al alto Harā, les apoya al cruzar el Puente Cinvat en presencia de los Yazatas espirituales.

La literatura pahlaví no modifica sustancialmente el relato del *Hadōkht Nask*, aunque el *Bundahišn Iranio* 30, 5-6 desarrolla una presentación amplificada de la *daēnā*, en personificaciones sucesivas, vaca, doncella, jardín, que siguen una estructura similar a las transformaciones que encontramos en el *Tištrya Yašt*:

Entonces se le presenta en la forma de una vaca, gorda, llena de leche, de la que el alma se llena de felicidad y de dulzura. En segundo lugar se le presenta en la forma de una doncella, hermosa, vestida de blanco y de quince años de edad, que es bella en todas sus partes, con la que el alma se regocija. En tercer lugar, se le presenta en la forma de un jardín, lleno de frutos frescos, lleno de agua, lleno de frutos secos y lleno de fertilidad, del cual el alma se nutre de pensamientos alegres y felices. Es un lugar celestial, que ve antes de su juicio como un signo en este mundo. Entonces el alma les pregunta a una tras otra: "¿Quién eres tú, que me llenas de tanto gozo?". Y éstas, una tras otra, le contestan de la siguiente manera: "Soy la justa *Dēn*[24] de la acciones que llevaste a cabo cuando hiciste el bien: aquí me aparezco de esta manera ante ti".

---

[24] Es la forma pahlaví de avéstico *daēnā*.

Obviamente, el alma del réprobo se encuentra con que su *daēnā* se manifiesta en la forma de una vaca escuálida, de una mujer horrible y de un jardín desolado.

Los textos pahlavis desarrollan de modo más novelesco el paso del alma por el Puente Cinvat, convirtiendo este momento en el auténtico juicio individual de cada alma. El Puente se ensancha hasta alcanzar una dimensión de nueve espadas o veintisiete flechas cuando lo cruza el alma del justo, mientras que se estrecha hasta convertirse en el filo de una espada o una cuchilla cuando pasa el alma del malvado, que se precipita en el abismo del Infierno. Así lo podemos leer en el *Bundahišn Iranio* 30, 1, 9-10:

> En el medio hay un borde afilado que es como una espada cuya anchura y longitud es la extensión de nueve espadas; y allí están los Yazatas espirituales, que purifican espiritualmente las almas de los justos; y también está allí un perro espiritual, en la cabeza del Puente. Y el Infierno está debajo del Puente.
>
> Entonces el alma es llevada a la base del Monte Alborz, esto es, al mismo borde de la estribación, a la cumbre del Cikād, donde está el borde afilado. Entonces, si es un justo, el borde afilado se coloca en toda su anchura. El victorioso fuego Farnbāg disipa la oscuridad; el alma pasa sobre el borde en forma de fuego. Luego, los Yazatas espirituales la purifican; espiritualmente pasa sobre la estribación hasta la cumbre del Alborz. Entonces, el buen Vāy la toma de la mano y la lleva a su lugar: el alma va destinada al lugar que le corresponde de acuerdo con su propia elección. Si el alma es de un injusto, cuando llega sobre la estribación encima del Cikād, el borde afilado continua siéndolo y no le da paso y se la obliga contra su voluntad a pasar sobre él. A los tres pasos que da, que representan los malos pensamientos, las malas palabras y las malas acciones que ha llevado a cabo, cae desde lo alto del Puente al Infierno, y allí experimenta todo tipo de aflicciones.

La escatología colectiva es seguramente más reciente y parece fruto de una especulación sacerdotal en la que se combina un fuerte milenarismo, ciertas influencias externas y el desarrollo de conceptos propios de una religión de salvación[25]. En esencia, la historia de la humanidad se concibe como un gran eón cósmico de 12000 años de duración. Tras los primeros 6000 años, en los que la humanidad padece la lucha entre el Bien y el Mal, se culmina con el naci-

[25] Widengren-Hultgård-Philonenko (1995).

miento de Zoroastro al inicio del décimo milenio y con el advenimiento de los tres *saošyant* o salvadores nacidos al final de cada uno de los milenios hasta el duodécimo. Estos *saošyant* son hijos de Zoroastro, nacidos milagrosamente de su semen depositado en las aguas del lago Kansaoya, donde se bañarán, en los tres sucesivos milenios, tres vírgenes. El advenimiento final de Zoroastro supondrá el giro último de la existencia, probada con fuego y metal derretido. En ese momento se producirá la resurrección de los muertos y el Juicio Final.

9. La historicidad de Zarathuštra

Los *Gāthās* manifiestan constantemente una retórica de oración y maldición[26], que pone el acento en la fuerte personalidad del poeta-sacrificador Zoroastro. Por esta razón, desde Haug se ha considerado que Zoroastro era un "reformador" de la religión tradicional politeísta indoirania, introduciendo un monoteísmo novedoso en las tradiciones indoeuropeas. Esta hipótesis se ha mantenido durante largo tiempo, de modo que Zoroastro se ha considerado un personaje plenamente histórico. A favor de datar su existencia histórica entre el siglo VII y VI a. C. se esgrime el argumento de la fecha recogida en la tradición pahlavi que sitúa la vida de Zoroastro "258 años antes de Alejandro (Magno)"[27]. Esto haría de Zoroastro un personaje una generación anterior a Ciro, más o menos. La datación alta, por el contrario, fija la existencia histórica de Zoroastro en torno al año 1000 a. C. Los argumentos a favor de esta segunda hipótesis se centran en el silencio que los *Gāthās* mantienen con respecto al ambiente histórico y geográfico en el que se desarrolla la aparición del Imperio Aqueménida. Por otra parte, se necesitaría un cierto lapso de tiempo para que la llamada reforma zoroastriana se difundiese por todo Irán y, además, el arcaísmo lingüístico de los *Gāthās* les situaría en una fecha más cercana a la de la redacción del Rgveda.

---

[26] Skjærvø (2002).

[27] Esta datación se encuentra en el *Bundahisn*. El primer defensor de la historicidad del testimonio del *Bundahisn* es Geldner (1896:32-37), seguido por Meillet (1925:24ss.). Meillet además defiende que los *Gāthās* testimonian un conflicto social entre una aristocracia guerrera prezoroastriana y una clase de agricultores pacifistas entre los que había prendido la predicación de Zoroastro, entendida como «sermones en prosa». Esta idea sigue siendo mantenida por Gnoli (1980:185-188). La demostración de la validez de esta datación de acuerdo con el calendario seléucida se encuentra en Henning (1951:38).

Recientemente, se ha desarrollado una línea de estudio que niega toda historicidad a la figura de Zoroastro. Los testimonios "vitales" de los *Gāthās* son interpretados meramente como un pasaje con contenido ritual; el recitante arquetípico de los *Gāthās*, Zoroastro, no se dirige a los hombres, sino a los dioses. Por otra parte, todas las menciones a Zoroastro del Avesta posterior lo convierten en un héroe de leyenda: es un niño nacido de un acto ritual, es el recitante arquetípico, interlocutor de los dioses, vencedor de los demonios. La datación que da Janto de Licia, contemporáneo de Heródoto, es completamente inverosímil: 6000 años antes de la expedición de Jerjes contra Grecia. Por tanto, Zoroastro no sería más que el pivote del tiempo humano, el hombre eterno que jamás será despojado de su ser material; en su cuarto nacimiento volverá para derrotar a los demonios y resucitar a los muertos[28].

Una visión más armonizante es la ofrecida por Jong[29]: la existencia de Zoroastro no puede ser probada ni falseada desde el punto de vista histórico. De hecho, para el análisis y descripción del zoroastrismo es un hecho completamente irrelevante: Zoroastro existe dentro de la tradición zoroastriana que proclama haberse desarrollado a partir de sus enseñanzas y que afirma haber preservado celosamente sus *ipsissima uerba*, los *Gāthās*.

10. El zoroastrismo de los reyes aqueménidas

La fe que profesaban los reyes aqueménidas sigue estando en el centro de un largo debate académico[30]. Veamos cuáles son los argumentos en una y otra dirección.

Los estudiosos que consideran que Darío fue un ferviente zoroastriano fundamentalmente se basan en el hecho de que en las inscripciones de Darío, así como en las de su hijo y sucesor, Jerjes, no aparece mencionada más divinidad que Ahura Mazdā, y éste aparece como dios supremo, hacedor del cielo y garante de la legitimidad monárquica de Darío. Por otra parte, la coincidencia entre

[28] Esta es la línea defendida sobre todo por Kellens (2006).

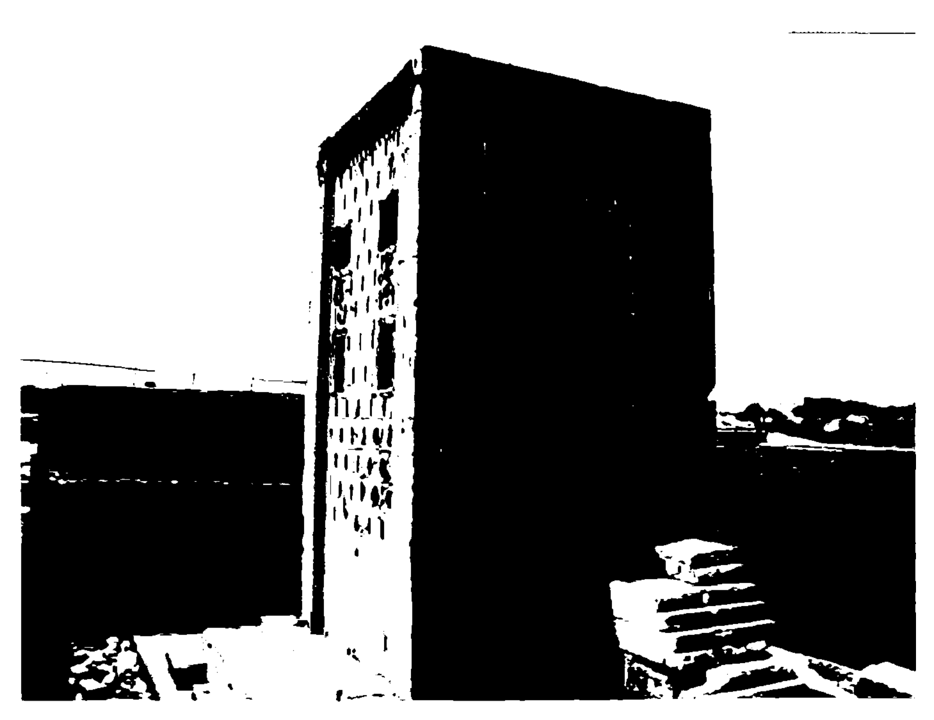
[29] de Jong (1997:58).

[30] Hay muchos autores que consideran que los reyes de esta época eran zoroastrianos convencidos (Herzfeld 1935:40, Kent 1937:305, Olmstead 1948:106, Boyce 1982:49ss.). Otros lo ponen en serias dudas (Widengren 1965:10ss., Meillet 1925:21, Benveniste 1929:34ss.). Las revisiones más recientes dan por hecho que los aqueménidas eran efectivamente zoroastrianos, entendiendo el zoroastrismo como la religión propia de los iranios: Herrenschmidt (1980), Kellens (1984), Schwartz (1985).

el nombre del padre de Darío, Vištaspa, y el príncipe protector de Zoroastro, ha hecho pensar que pudieran ser la misma persona, que pudo haber sido gobernador de una provincia oriental —hecho meramente conjetural— y allí haber protegido al profeta. El principal inconveniente de esta hipótesis radica en el hecho de que las inscripciones posteriores, fundamentalmente las de Artajerjes II, introducen los nombres de dos dioses más, Mithra y la diosa Anāhitā. Es decir, que dentro de la familia real aqueménida se habría producido una evolución que va del monoteísmo al politeísmo tradicional. Dicha evolución es tipológicamente anómala y da a entender que algo falla en la hipótesis zoroastriana. La inscripción monumental de Darío en Behistun menciona a Ahura Mazdā en 69 ocasiones y asegura 34 veces que realizó sus hechos heroicos con la ayuda de este dios. Sin embargo, en la misma inscripción monumental (DB 4, 61-3) dice: "Ahura Mazdā me ha dado su apoyo, así como los otros dioses que existen". En una inscripción de Darío en Persépolis (DPd) la inscripción se encabeza con la fórmula: "Ahura Mazdā es grande, el más grande de los dioses". En otra inscripción de Darío en Susa (DSe 50-1) se concluye: "Que Ahura Mazdā me proteja, con los dioses". La misma fórmula la encontramos en la inscripción de Jerjes en Persépolis XPb 28-9. Estos testimonios nos pueden dejar la duda de si Darío o Jerjes eran henoteístas o politeístas, pero en ningún caso monoteístas, con lo que las referencias a Mithra y Anāhitā hechas por Artajerjes II entran en una nueva dimensión. Por otra parte, la lectura de las inscripciones de Darío no permite concluir gran cosa acerca del número de dioses venerado por los aqueménidas. Lo único que está claro a partir del testimonio de la inscripción de Behistun es que Darío reina sobre los pueblos del mundo igual que Ahura Mazdā reina sobre el cielo, lo que vendría a estar confirmado por las representaciones iconográficas. Por otra parte, en todas las inscripciones que hacen referencia a la actividad constructora de los reyes, tenemos el mismo paralelismo. Igual que Ahura Mazdā ha creado el mundo, el rey ha creado tal o cual palacio.

Otros elementos de comportamiento religioso permiten dudar de que los aqueménidas fueran zoroastrianos fervorosos. Sería imposible que un zoroastriano sacrificase mil vacas, como parece que hizo Jerjes en más de una ocasión, según Heródoto. Algunas violaciones de los elementos naturales, como el agua o la tierra pueden formar parte de la leyenda que acompañaba a las acciones de Jerjes, como mandar azotar las aguas del Helesponto, creadas por la propaganda griega para presentar a unos reyes tan poderosos como sacrílegos, que no tienen empacho en violentar la naturaleza en una manifestación clara de *hybris*.

Tampoco parece coherente con el zoroastrismo posterior el sepultar los cuerpos, como sabemos que hacían los reyes aqueménidas, ya sea en un formato como el de la tumba de Ciro o en las tumbas de los reyes posteriores a Darío de Naqs-i-Rustam o Persépolis. Según Estrabón 15, 3, 20, los cadáveres de los reyes eran embalsamados mediante un recubrimiento de cera. Siguiendo el criterio enunciado posteriormente por el Avesta, esta práctica comportaría la contaminación de la tierra, uno de los elementos naturales sagrados para esta religión[31]. Sin embargo, en época aqueménida, tenemos testimonios de cremación, inhumación y exposición de los cadáveres, dependiendo de la zona, periodo y condiciones sociales. El propio Estrabón nos informa de que los cadáveres de los magos, la clase sacerdotal, eran expuestos para su descarnación.



Torre Naqs-i-Rustam.

[31] Hinz (1958:128).

En los últimos tiempos se ha impuesto una visión más armonizante, que no trata de ver un único zoroastrismo, sino múltiples manifestaciones de una religión que no es una fe, en el sentido que podemos entenderla desde dos mil años de cristianismo, sino una práctica religiosa. En ese sentido, el zoroastrismo es la religión de los iranios en general, con variaciones sustanciales dependiendo de la zona y de la época. El único denominador común de todas estas variedades del zoroastrismo es la insistencia en que Ahura Mazdâ es el único dios creador. Este dato marca la diferencia fundamental con la cosmogonía de la literatura védica. En ese sentido, los reyes aqueménidas serían efectivamente zoroastrianos.

11. El zurvanismo

En los comienzos del estudio académico del zoroastrismo se supo que existía una variedad del zoroastrismo en el que Ahura Mazdâ y Angra Mainyu no eran concebidos como seres opuestos, sino que habían sido creados de una deidad del tiempo, llamada Zurvan. El mito sobre el que se basaba la reconstrucción del zurvanismo se encuentra en textos armenios, griegos y siríacos (nunca iranios). Una deidad primigenia, Zurvan, quiere tener un hijo que cree el mundo y lo gobierne. Para ello ofrece sacrificios por un período de mil años y queda preñado de la deidad benigna Ohrmazd[32]. Sin embargo, durante el milenio de sacrificios, Zurvan tuvo un momento de duda y de esa duda se originó el dios maligno Ahriman[33]. Ohrmazd y Ahriman fueron entonces hermanos gemelos en el vientre de su padre Zurvan. Al darse cuenta de que estaba preñado de gemelos, Zurvan prometió la soberanía del mundo al primogénito. Ahriman, entonces, atravesó el vientre de su padre y se presentó ante él. Zurvan le preguntó: "¿quién eres tú?", a lo que Ahriman contestó: "soy Ohrmazd, tu hijo". A lo que Zurvan alegó que eso no podía ser, porque Ohrmazd era espléndido y fragante, mientras que el hijo que se le aparecía era feo y olía mal. En ese momento se cumplió el nacimiento de Ohrmazd. Aunque Zurvan quería darle la soberanía del mundo a Ohrmazd, Ahriman recordó a su padre la promesa de garantizarle la soberanía al primogénito. En consecuencia, Zurvan

[32] Es la forma pahlavi de Ahura Mazdâ.

[33] Forma pahlavi de Angra Mainyu.

le dio la soberanía del mundo a Ahriman, pero hizo de Ohrmazd señor de Ahriman y le prometió la victoria al final de los tiempos.

Según autores como Nyberg y Widengren[34], Zurvan es un antiguo dios medo y el zurvanismo es una religión meda prezoroastriana propagada por los magos medos e integrada en el zoroastrismo cuando los magos medos se convirtieron a la reforma zoroastriana. En cambio, para Mary Boyce[35] el zurvanismo no es una religión distinta, sino una "herejía" del zoroastrismo que surge como contacto del zoroastrismo con las especulaciones mesopotámicas del tiempo, el hado y sobre todo la astrología. Más recientemente, Shaked[36] considera que el zurvanismo no es una religión organizada sino una invención académica carente de sustancia. El llamado zurvanismo es simplemente una variante del mito cosmogónico zoroastriano.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Álvarez-Pedrosa, J. A. (2008) "Muerte, tránsito del alma y juicio particular en el zoroastrismo en comparación con textos órficos", *Orfeo y la tradición órfica*, eds. F. Casadesús y A. Bernabé, Madrid, pp. 991-1013.

Asín Palacio, M. (1943) *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid-Granada.

Back, M. (1978) *Die sasanidischen Staatsinschriften* (AI 18), Teheran-Liège.

Benveniste, E. (1929) *The Persian Religion According to the Chief Texts*, Paris.

Boyce, M. (1982) *A History of Zoroastrianism*, Vol. 2, Leiden.

Cameron G. G. (1948) *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago.

Darmesteter, J. (1892-1893) *Le Zend-Avesta*, Paris.

Geldner, K. F. (1889-1896) *Avesta. The Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart, 3 vols.; reimpr. Delhi 1991.

Geldner, K. F. (1896) "Awestaliteratur", *Grundriss der iranischen Philologie* I, 1-2, Strassburg, pp. 1-53.

[34] Nyberg (1938:380-390), Widengren (1965:149-151, 214-222).

[35] Boyce (1982:231-242).

[36] Shaked (1992).

Gignoux, P. (1991) *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr* (StIr Cahier 9), Paris.

Gnoli, G. (1980) *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli.

Gnoli, G. (2000) *Zoroaster in History*, New York.

Haug, M. (1878) *Essays on the Sacred Language, Writing and Religion of the Parsis*, London.

Henning, W. B. (1951) *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, Oxford.

Herrenschmidt, C. (1980) "La religion des Achéménides: état de la question", *Studia Iranica* 9:325-339.

Herrenschmidt, C. (1988) "Il était une fois dans l'Est", *L'Impensable Polythéisme*, ed. F. Schmidt, Paris, pp. 301-339.

Herzfeld, E. (1935) *Archaeological History of Iran*, London.

Hinz, W. (1958) "Zur achämenidischen Hofverwaltung", *Zeitschrift der Deutschen Morgerländischen Gesellschaft* 108:126-132.

Hoffmann, K. - Narten, J. (1989) *Der sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*, Wiesbaden.

Humbach, H. - Ichaporia, P. (1994) *The Heritage of Zarathushtra. A New Translation of his Gāthās*, Heidelberg.

Jong, A. de (1997) *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden-New York.

Kellens, J. (1983) "Die Religion der Achämeniden", *Altorientalische Forschungen* 10:107-123.

Kellens, J. (1989) "Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur", *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Paris, pp. 217-228.

Kellens, J. (2006) *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris.

Kellens, J. - Pirart, E. (1988) *Les textes vieil-avestiques. Vol. I.*, Wiesbaden.

Kent, R. (1937) "The Daiva-Inscription of Xerxes", *Language* 13:292-305.

Kent, R. (1953) *Old Persian. Grammar, Texts. Lexicon*, New Haven.

Kulke, E. (1978) *The Parsees in India*, New Delhi.

Lommel, H. (1930) *Die Religion Zarathustras*, Tübingen.

Malandra, W. (1983) *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis.

Meillet, A. (1925) *Trois Conférences sur les Gâthâs de l'Avesta*, Paris.

Menasce, P. (1958) *Une encyclopédie mazdéenne. Le Dēnkard*, Paris.

Mills, L. H. (1887) *Le Zend-Avesta, Part III*, Sacred Books of the East, Oxford.

Narten, J. (1986) *Der Yasna Haptanhaiti*, Wiesbaden

Nyberg, H. S. (1938) *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig.

Olmstead, A. T. (1948) *History of the Persian Empire*, Chicago.

Renou, L. (1939) "L'ambiguité du vocabulaire du Rigveda", *Journal Asiatique* 231:161-235.

Shaked, S. (1992) "The Myth of Zurvan. Cosmogony and Eschatology", en *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, eds. I. Gruenwald, S. Shaked, G. G. Stroumsa, Tübingen, pp. 219-240.

Schwab, R. (1934) *Vie d'Anquetil-Duperron*, Paris.

Schwartz, M. (1985) "The Religion of Achaemenian Iran", *Cambridge History of Iran* 2:664-697.

Skjærvø, P. O. (2002) "Praise and blame in the Avesta: the poet-sacrifier and his duties", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26:29-67.

Vahman, F. (1986) *Ardā Vīrāz Nāmag*, London-Malmo.

Widengren, G. (1965) *Die Religionen Irans*, Stuttgart.

Widengren, G. - Hultgård, A. - Philonenko, M. (1995) *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Paris.



La religión griega

Emilio Suárez de la Torre
Universidad 'Pompeu Fabra', Barcelona

1. Introducción: definición y consideraciones sobre la visión griega de la 'religión'

Aunque parezca sorprendente, debo comenzar por una definición de lo que entiendo por 'religión'. Puede que sorprenda este comienzo, pero no es una cuestión banal, ya que de su aclaración depende la comprensión del planteamiento subsiguiente. Voy a atreverme, pues, con una definición. Entiendo por religión "un conjunto de creencias y prácticas que tratan de regular la relación de los seres humanos con un ser o seres concebidos como de naturaleza superior (omnipotentes, inmortales, omniscientes, etc.), respecto a los cuales se reconoce una relación de dependencia. La normalidad de esa relación, encauzada por unas normas aceptadas universalmente, aparece como fundamental para la subsistencia de los seres humanos". No todo el mundo aceptará esta definición como válida universalmente, y eso que he procurado atenerme a lo más general. Sin embargo, es una definición que crea un marco adecuado para hablar de las creencias y prácticas religiosas de los griegos, que es de lo que aquí se trata.

Siguiendo esa definición, y antes de continuar, quiero comenzar con una pregunta decisiva: ¿hubo alguna vez una *religión griega*? La pregunta tiene fundamento. Trato de plantear la cuestión de qué grado de conciencia tenía un griego de la Antigüedad de ser "seguidor" de una religión. Lo expreso en términos anacrónicos, como se ve. Ningún griego dijo jamás "yo practico la religión griega". Como mucho, "yo creo en los dioses en que creyeron mis ante-

pasados y creen mis conciudadanos". Tenemos que tener en cuenta que no hubo entre los griegos un equivalente de nuestra palabra "religión". No es porque no existiera. *Es que no hay un espacio conceptual autónomo de lo puramente religioso: la religión se introduce por todos los recovecos de la cultura.* En consecuencia, la división entre lo "sagrado" y lo "profano" no es tajante, excepto en la consideración del espacio *físico*: en los textos literarios y epigráficos quedan bien claros los límites entre el espacio divino, inviolable, y el humano.

Por lo demás, la presencia del fenómeno religioso en Grecia es una constante histórica. Desde la llegada de los primeros griegos hasta la desaparición real de los cultos "paganos" englobamos más de 2000 años de historia religiosa. De modo que cronológicamente hay clara evolución y en cada periodo hay variedad según las ciudades y territorios. Pero sí hay un *sistema religioso* con un núcleo que perdura bastante tiempo. Hay un cambio notable desde Alejandro Magno. Pero es más fruto de las innovaciones que de una tajante desaparición de tradiciones religiosas.

2. Perfil de la religión griega, arcaica y clásica

En el cuadro que presento en el apéndice de este trabajo contrasto las "etiquetas" que definen la religión griega con una serie de consideraciones que atenúan la aceptación radical del primero. En efecto, es obvio que los griegos practicaban el *politeísmo* (limitándonos con ello a decir que "creían en muchos dioses"), que no existía un dogma fijo e inamovible, ni un libro sagrado que lo sustentara. Los sacerdotes no estaban encargados de mantener una pureza doctrinal (les bastaba con que se llevaran a cabo los rituales de acuerdo con las normas tradicionales y que no se violara la integridad sagrada del templo). Por otra parte, en coherencia con lo dicho, así como la parte doctrinal era relativamente reducida, las *prácticas* religiosas (los distintos ritos, las fiestas etc.) constituían el núcleo fuerte de lo religioso. En este último caso hay que contar con la gran importancia de la perspectiva social de la actividad religiosa, su papel esencial en la vida colectiva, al estar vinculada a los orígenes de la *polis*, de la ciudad griega. Por último, es evidente que, en términos generales, los griegos recurrían a sus dioses y héroes más en relación con las cuestiones terrenas que con el Más Allá; es decir, era una religión volcada en este mundo, en la vida cotidiana y en las necesidades más perentorias e inmediatas.

Todo es cierto, pero cada una de esas afirmaciones puede ser matizada o incluso corregida con otras que equilibran la situación y nos dan un perfil más ajustado. Es una religión politeísta, pero con una fuerte jerarquización (al menos en la visión panhelénica, no siempre en la local) a favor del dominio de Zeus, de su temprano camino hacia la identificación con un Ser Supremo, al que los demás dioses están subordinados (a pesar de sus intentos de rebelión, no menos antiguos en el mito griego). Asimismo, la normativa que rige la práctica religiosa no depende de un libro sagrado, pero la tradición y la legislación religiosa tienen fuerza impositiva. Con palabras actuales, la *presión social* era extraordinaria. Tampoco eran necesarios libros sagrados en una cultura en la que los relatos míticos, sobre todo los consagrados por los grandes poetas y cantados por los ciudadanos, pero también los que se contaban en la casa y entre el pueblo, tenían tanto peso o más que el que pudiera haber tenido una especie de 'biblia'. Con la particularidad, claro, de que esos relatos funcionaban como una obra no cerrada, inconclusa, abierta a modificaciones y adaptaciones. Es decir, sin rigidez impositiva. A su vez, el vecino, los conciudadanos, los gobernantes eran los sacerdotes más estrictos, los más serios supervisores de la práctica religiosa, junto con las leyes sagradas y sus sanciones a través del oráculo. Además, a falta de teoría religiosa, las prácticas se sustentan con mitos que encierran mensaje simbólico y, de algún modo, doctrina. En relación con el carácter social (innegable), no es menos cierto que, aunque el individuo se incardine en la sociedad a través de la religión, puede vivir de modo personal las experiencias religiosas. Sin olvidar la función del espacio familiar, del *oikos*. Los testimonios sobre plegarias, ofrendas personales y consultas oraculares individuales completan de forma nítida la perspectiva individual del fenómeno religioso en Grecia. Por último, en cuanto al carácter inmanente de esta religión, el panorama no queda completo si no prestamos atención al surgimiento de cultos mistéricos y de corrientes religiosas que completaron las insuficiencias de la religión tradicional de la *polis*.

Aunque he seleccionado los aspectos clave para obtener un perfil de la religión griega, quedan otros que pueden contribuir a obtener una mejor idea de su naturaleza.

- Antes he mencionado el papel del mito. Conviene ahora dejar claro que no se limita a un soporte de las creencias sobre dioses y héroes, sino que tiene una función esencial en conexión con el rito. El rito, con tendencia



Figura 1. *Pintura sobre tabla procedente de Pitsa con escena de sacrificio.*

a ser más persistente, se hace accesible a los individuos gracias al sustento etiológico que le da el mito y a su aporte de "sentido", a la vez que, frente a la esclerosis del ritual, puede renovar su razón de ser y adecuarlo a las sucesivas generaciones. Además, la posibilidad de que existan versiones alternativas dispares se acomoda bien a la contraposición entre lo panhelénico y lo local que caracteriza a la cultura griega. Por ejemplo, en una sociedad en que los dioses no son *sustancialmente* creadores de los seres humanos, se entiende bien la coexistencia de docenas de versiones sobre dicho tema, pocas de ellas de carácter general y sí muchas sobre orígenes de pueblos y colectivos diversos, aparte de las numerosas leyendas de autoctonía.

- Cuando hablamos de 'politeísmo' incluimos mucho más que dioses. En la religión griega hay que contar con una multiplicidad de entes divinos y, sobre todo, *seres intermedios*: héroes, démones, incluso seres "angélicos" (en fecha tardía).

- Otro aspecto fundamental, relacionado con lo anterior, es que, desde muy temprano, surgió la necesidad de buscar vías de *comunicación* con los dioses, démones, héroes... e incluso con los muertos. De ahí que en la búsqueda de un perfil de la religión griega tengamos que tener en cuenta la importancia de los siguientes elementos:

- Diversos tipos de rituales, desde la simple libación o una sencilla ofrenda al *sacrificio cruento* en toda su complejidad. Sin olvidar el ritual de la *palabra* (plegaria, canto).
- El hecho de que la fiesta se transforme en una ruptura de lo cotidiano, en la que el individuo vive una vida distinta, más cerca de sus héroes y dioses, cuyas vivencias reactiva y comparte.
- De enorme importancia para entender la cultura griega son dos derivaciones del rito: una artística, el *teatro*, y otra deportiva, los *certámenes* o juegos.
- En una sociedad que cree en la posibilidad de *comunicación* con los entes divinos tiene un papel sustancial la *adivinación*. Ésta presenta una gran diversidad de vías y medios: los adivinos, los santuarios oraculares, los santuarios nigrománticos, etc. Sin olvidar el papel del sueño como espacio de comunicación y revelación, o incluso de las visiones.
- Por último, entre los medios de contacto con entes divinos hay que contar con las *prácticas mágicas*, en las que hay un componente de *comunicación* forzada y de utilización de los entes divinos con fines privados (y, desde luego, no siempre positivos).

Sin embargo, para entender bien la religión griega es imprescindible referirse a esos seres superiores en que creían los ciudadanos. En otras palabras, cómo concibieron los griegos a los dioses y a los héroes a quienes rendían culto. Con el fin de evitar un desarrollo enciclopédico de este tema voy a referirme ahora brevemente a los cuatro dioses cuyo culto tenía más peso en una ciudad griega. Limitándome a una pequeña "ficha" con el perfil de cada uno, el cuadro que resulta es el siguiente:

Zeus: Desde Homero se le denomina "padre de dioses y hombres" y, como indiqué más arriba, a él están supeditados todos los demás. Antiguo culto en montañas, su ámbito de actuación primario, como indica su nombre y sus antecedentes indoeuropeos, es el que podríamos englobar bajo la etiqueta de "atmosférico": la lluvia, el trueno, el rayo. Recibe culto como *polieus*, es decir que, a pesar de la importancia en muchas ciudades de divinidades como Atenea o Hera, también la *polis* le reconoce esta supremacía. Asimismo protege el hogar y las propiedades (*herkeios*), preside las relaciones de hospitalidad (*xenios*), tan importantes en la cultura griega, y actúa como "negociador" con fuerzas subterráneas y divinidades vengativas (*Meilichios*).



Figura 2. *Imagen de Zeus en una tetradracma.*

Atenea: Es, sobre todo, la divinidad que protege la ciudad. De modo que hay en ella un aspecto bélico y temible (cf. su papel en *Ilíada*) y otro civilizador, cultural, que la vincula a la inteligencia creativa y organizativa (tejido, alfarería, invención del bocado o freno del caballo, etc.). En la tradición literaria la encontraremos con frecuencia en un papel de diosa protectora de héroes (Heracles, Perseo, Teseo).

Apolo: Quizá sea el dios que abarca más amplios ámbitos de actuación. Se le vincula con el desarrollo del individuo en su etapa de formación y de incorporación a la sociedad (el modelo efébico por excelencia), pero también se encarga de la protección de la sociedad (medicina), de la articulación de relaciones con los dioses a través de intermediarios (culto, canto), del destino individual y colectivo, además de dar respuesta a los interrogantes cotidianos o existenciales (adivinación). Asimismo es fundamental su papel de mediador en las relaciones entre estados y de los griegos con otros territorios (en la colonización).

Dioniso: Dios de límites (transgredidos e integrados). Atenas hace de él el dios que mejor refleja la naturaleza humana, la relación naturaleza-cultura, la identidad de la *polis,* y convierte su fiesta de llegada en marco de espectáculo compartido y espacio de afianzamiento de identidad cultural, colectiva y personal. Pero no deja de ser un dios inquietante, que deshace la cohesión familiar, las trabas individuales y sociales, que lleva al trance, la locura y que exige entrega absoluta. Por otra parte, su familiaridad con el Más Allá (rescata a su madre Sémele-Tione) y su capacidad para hacer de la bacanal un espacio de felicidad y de su cortejo un grupo de seres privilegiados que disfrutan de la alegría, lo convierte en la divinidad elegida por los órficos como centro de sus doctrinas y sus creencias escatológicas.

Tanto con estos dioses, como con el resto del panteón griego, sucede como con la religión griega en su conjunto. Me refiero a que podemos poner una etiqueta individualizadora sin más a cada dios o diosa, pero nos dejaríamos fuera aspectos que, al revisarlos, pueden darnos más de una sorpresa en cuanto al modo en que los griegos concebían a sus dioses. Lo resumo en el cuadro siguiente:

Deidad	**Rasgo "tópico"**	**Pero también...**
Zeus	Gran poder	Dios que muere (en Creta)
Hera	Modelo de esposa (paciente)	Diosa poderosa. Protección ganado y tierras
Apolo	Belleza, equilibrio.	Lira. Dios que castiga y mata. Arco
Ártemis	Virginidad, "señora de los animales"	Protectora de partos
Hermes	Mensajero divino	Protector de ladrones
Afrodita	Amor, seducción	Protege navegación. Política
Hefesto	Laborioso herrero	Mago que "ata"
Posidón	Dios del mar	Terremotos, caballos
Deméter	Agricultura	Fiestas de mujeres. Sexualidad

Lo que quiero expresar con esto es que no procede plantearse los dioses griegos como unos seres a los que es posible retratar con unos rasgos, funciones, etc. perfectamente definidos. Al fin y al cabo, son creaciones humanas, a las que el hombre ha asignado poderes, cualidades y defectos (también) a partir de su propia conciencia humana, sólo que desarrollados al máximo, en una medida excepcional. Les ha dotado de una presencia física concreta, los ha hecho cercanos. Sin embargo, el hecho de que respondan a las necesidades y al imaginario de una sociedad cambiante con los siglos, que presidan la vida de ciudades muy diversas en tradiciones, que hayan tenido que ser adaptados a una historia local compleja y variable, ha hecho de ellos seres con aspectos diversos, definidos siempre con relación con los demás dioses vigentes en cada momento y lugar.

Por otra parte, también nos dice mucho de la vida de los griegos la forma en que concibieron a los héroes y las heroínas, a los protagonistas de relatos que sirvieron de modelo (positivo y negativo) a las sucesivas generaciones. Es ésta, la de los héroes, una categoría muy griega, muy particular de esta cultura, desarrollada en un complejo desarrollo espacio-temporal. Su existencia implica el convencimiento de que seres mortales pueden *actuar* desde el *Más Allá* (para bien y para mal) y de que nosotros tenemos medios para entrar en contacto con ellos. Su



Figura 3. *Estatua de la diosa Afrodita.*

variedad, en mayor medida que en el caso de los dioses, se debe, por un lado, a la existencia de personajes aceptados y cantados por toda Grecia, junto a otros que nunca salieron de un ámbito local, a veces en el sentido literal: exclusivos de esa localidad. La variedad de nombres que llena un diccionario de mitología se nutre de personajes que a veces tuvieron sólo una existencia literaria, pero que con frecuencia también fueron objeto de culto real. El trasvase entre lo literario y lo real fue constante y no siempre se puede decir dónde empezó todo.

Pero volvamos a los dioses. ¿Qué espacios les reservaron los griegos para rendirles culto? Con independencia de los lugares en que los griegos concibieron la "residencia" de sus dioses (el Olimpo, el Hades, etc.), el hecho es que, de acuerdo con las ideas antes expuestas respecto a la comunicación con lo divino, la elección de esos espacios de comunicación era un hecho de gran importancia en cualquier territorio y ciudad: altares, recintos acotados, templos, santuarios eran seleccionados y construidos con especial cuidado.

¿Cuál era el criterio de ubicación? Es importante tener en cuenta que los griegos, por su ascendencia indoeuropea, eran portadores de una cultura religiosa que se caracterizaba por la diversidad *funcional* de sus dioses. Pero no es menos cierto que la divinidad más importante (Zeus) es en principio "meteorológica" (persiste en Grecia) y que su pareja podría tener un nombre relacionable con el ciclo anual (Hera, ingl. 'year'). Posteriormente, la larga etapa de migraciones y el asentamien-

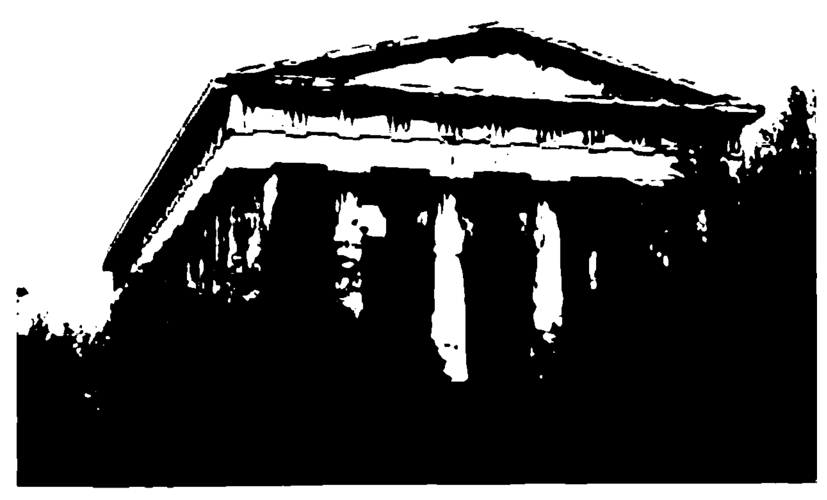


Figura 4. *Imagen del* Theseion *de Atenas situado en el ágora de la ciudad.*

to en la península balcánica y Creta (con el consiguiente contacto con pueblos diversos de los que tomaron numerosos rasgos de cultura) trajo consigo una *(re)modelación* funcional, pero siempre con la característica de que quedaban cubiertos todos los ámbitos del *cosmos* y de la existencia humana. No hay más que leer la *Teogonía* de Hesíodo (siglo VIII a. C.) para apreciar este fenómeno. Por un lado, desde el propio espacio abierto e inmenso originario (Caos) hasta los más diversos entes y fenómenos naturales están divinizados (Sol, Océano, Tierra, Montes, Noche, Día, Ríos). Por otro, en la nueva situación del reino de Zeus, todos los ámbitos de la existencia humana quedan presididos por una o varias divinidades.

En efecto, ya desde esa fase antigua observamos que los dioses han sido reconvertidos a otras funciones más cercanas al individuo. En el mundo micénico el culto a los dioses estaba limitado al ámbito del palacio o se concentraba en algunos lugares inmediatos en los que se desarrollaba el culto. Pero el nacimiento de las ciudades hizo necesaria una organización distinta del espacio religioso. O, dicho de otro modo, la estructuración de la *polis*, su construcción como entidad compleja con nuevas relaciones entre los ciudadanos y de su conjunto con las otras ciudades y territorios, se articuló a partir de estructuras religiosas. El espacio urbano, las relaciones entre los ciudadanos, el reparto entre lo de dentro y lo de fuera, entre nosotros y los otros se organizó y estructuró a partir de la forma que había adquirido la relación de los individuos con los dioses y héroes y las funciones que les correspondían.

Cuando analizamos el mapa de una ciudad griega, la organización del espacio religioso (que condiciona a veces mucho el espacio urbano general) nos dice mucho de la vida de los ciudadanos. En efecto, la *ubicación* está en relación con la *función* de los dioses. La evolución de esa ubicación es muy instructiva. Los posibles espacios se agrupan en cuatro ámbitos: la *acrópolis*, el *agora* o plaza pública, la zona *suburbana* y la *extraurbana*. Pues bien, en los comienzos de la organización de la *polis*, hay más santuarios detectados en los *márgenes* que en la ciudad misma. Posteriormente, la situación se equilibra, pero no es precisamente simple. Hay tendencias generales, desde luego. Así Atenea, diosa protectora de la ciudad, ocupa por naturaleza la acrópolis, mientras que Hera, que protege los ganados y las tierras que circundan la urbe, puede tener templos suburbanos. No obstante, la organización del espacio religioso varía de una ciudad a otra. Por ejemplo, en la época clásica podemos encontrar santuarios de Deméter en el interior de una ciudad, junto a la misma o alejados de aquélla, pero eso sí, siempre con las mismas *funciones*. En cuanto a los santuarios extraurbanos, aunque no

fueron muy numerosos, tuvieron una importante función en las relaciones interestatales del mundo griego. Como es sabido, dos de ellos, Delfos y Olimpia, se convirtieron en centros decisivos que periódicamente (e incluso fuera de esa periodicidad) acogían viajeros de todas las comunidades griegas, con un papel que trascendió a lo meramente religioso. Ambos casos son ejemplos de cómo un santuario puede convertirse en un eje de relaciones entre territorios vecinos. Los datos arqueológicos confirman este fenómeno en ambos casos en una primera fase (ofrendas, consultas de territorios menos alejados, participación en certámenes más limitada). Ambos también (con procesos y en circunstancias diferentes) conocen un desarrollo panhelénico. Esta excepcional importancia implica en el caso de Delfos la creación (en realidad ya existía, pero dedicado a otra divinidad) de una institución (Anfictionía) "inter-estatal" encargada de su administración. Una prueba más de que un concepto de "religión" excesivamente desfigurado por una visión actual es del todo insuficiente cuando se aplica a la antigua Grecia.

3. La religión 'griega' desde Alejandro Magno

La pérdida de autonomía de las ciudades griegas, su unificación política bajo un poder centralizador, trajo consigo algunos cambios notables en las prácticas religiosas. Estas modificaciones se producirán progresivamente y con una gran riqueza y variedad de manifestaciones. Debemos pensar que los griegos no sólo verán alterados profundamente sus sistemas de convivencia política, sino que la situación se verá complicada por la enorme expansión que supuso, primero, la dominación griega sobre los territorios que, *grosso modo*, habían pertenecido al Imperio Persa e incluso con un aumento de los territorios, desde Egipto a la India. Segundo, esta situación adquirirá un nuevo sesgo cuando la dominación romana se superponga prácticamente en los mismos territorios. En todo el proceso hay que tener en cuenta la facilidad de *comunicación* entre sistemas religiosos en el Mundo Antiguo. Hay una continua "negociación" (no sin resistencia a veces), que da lugar a resultados sorprendentes. A veces era cuestión de mera supervivencia: quién les iba a decir a los venerables sacerdotes-escribas de templos egipcios que se convertirían en los mayores especialistas en recetas mágicas.

Este variado (y cronológicamente variable) panorama exigiría un tratamiento que excedería de las posibilidades de este trabajo. Por ello, me limitaré ahora a presentar un esquema en el que he intentado recoger todos aquellos aspectos que abarca el mundo de la religión.

A. Persistencia de cultos antiguos.
   1. Cultos tradicionales griegos.
   2. La religión tradicional romana.
   3. Los cultos de las diversas zonas del Imperio.

B. Culto al soberano .

C. Los cultos mistéricos.

(a) Cultos de origen griego.
   1. Eleusis. Dionisismo. Orfismo.
   2. Samotracia y Cabiros tebanos. Andania. Otros cultos mistéricos (Trofonio, etc.).

(b) Cultos "orientales".
   1. Isis y Osiris.
   2. Cibele y Atis.
   3. Mitraísmo.

D. Cultos orientales no mistéricos
   1. Ma-Bellona. Men.
   2. Cultos de origen sirio:
      2.1. Afrodita y Adonis.
      2.2. Atargatis -Afrodita Urania -Dea Syria -Dérceto.
      2.3. Heliogábalo o Elagábal.
      2.4. Júpiter, Venus y Mercurio Heliopolitanos (Baalbek).
      2.5. Júpiter Doliqueno.
   3. El culto solar.
   4. El culto de *Theos Hypsistos*.

E. Creencias religiosas con elementos orientales y tendencia teosófico-filosófica.
   1. Hermes Trismegisto.
   2. Gnosticismo.
   3. Los Oráculos Caldeos y la teúrgia..

F. Otras creencias y prácticas (con eventual conexión con D.).
   1. Astrología, alquimia, magia y adivinación (al margen de los cultos oraculares antiguos).

G. Judaísmo y cristianismo.
   1. La presencia del judaísmo en el Imperio Romano.
   2. El cristianismo.
      2.1. Su relación con los cultos mistéricos.
      2.2. Orígenes, difusión y conflicto con las otras religiones.

H. Las escuelas o tendencias filosóficas y la religión.

1. Epicúreos. Peripatéticos. Estoicos.
2. La Academia y el Platonismo "medio".
3. Neopitagóricos.
4. Neoplatónicos.



Figura 5. *Conjunto escultórico del dios Mitra.*

5. Reflexión final

Al principio planteé la pregunta por la existencia de algo que pudiéramos llamar "religión griega". Espero haber demostrado que está justificado el uso de este término (aunque exista la lógica tentación de hablar de "religiones de los griegos"). Lo que está claro es que en ese riquísimo mundo imaginario, poblado de dioses y héroes, los griegos volcaron las inquietudes, temores, ilusiones, frustraciones, alegrías y sinsabores que todos llevamos dentro o experimentamos en el curso de la vida. A través de esa configuración imaginaria reflexionaron sobre la vida y la muerte, el amor y el odio, la justicia y la injusticia, la generosidad y la envidia. Un mundo lleno de luces y sombras que sigue de algún modo vivo y que despierta también en nosotros, cuando oímos la palabra Grecia, imágenes de lo doloroso y de lo placentero. En suma, de nosotros mismos.

APÉNDICE: ALGUNOS RASGOS DEFINITORIOS
DE LA RELIGIÓN GRIEGA Y SUS CONTRAPARTIDAS

Se suele definir como:	**De acuerdo, pero también hay que tener en cuenta:**
Politeísta	Fuerte jerarquización, con Zeus como ser supremo + tendencias tardías henoteístas.
Carente de dogma	La tradición y ley tienen fuerza impositiva.
No es religión "del libro"	Los mitos, la autoridad de los poetas, lo que se cuenta en el pueblo y la ciudad es el *libro* (no terminado, claro).
Sin sacerdocio o curia encargada de pureza doctrinal	El vecino, los conciudadanos, los gobernantes son los sacerdotes más estrictos; y la tradición y los oráculos normativos.
Predominio de la praxis sobre la doctrina	Las prácticas se sustentan con mitos que encierran mensaje simbólico y, de algún modo, doctrina.
Sustancialmente colectiva (social)	El individuo se incardina en la sociedad a través de la religión, pero puede vivir de modo personal las experiencias religiosas. Importancia del *oikos*. Plegarias y ofrendas individuales. Consultas oraculares.
Volcada a la vida en este mundo	Surgimiento de cultos mistéricos y de corrientes religiosas que completan insuficiencias de la religión de la *polis*. Algunos adquieren rango oficial.

BREVE BIBLIOGRAFÍA EN LENGUA ESPAÑOLA

Bremmer, J.N., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Córdoba, Ediciones El Almendro, s/a. (traducción de Lautaro Roig).

Bruit Zaidman, L. -Schmitt Pantel, P., *La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid, Akal, 2002.

Burkert, W. *Religión griega. Arcaica y clásica*, Madrid, Abada Editores, 2007 (traducción de Helena Bernabé, revisión de Alberto Bernabé).

Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.I De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978 (traducción de J. Valiente).

García López, J., *La religión griega*, Madrid, Istmo, 1975.

Lévêque, P., *Tras los pasos de los dioses griegos*, Madrid, Akal, 2006 (traducción de Alfredo Iglesias).

Martínez-Pinna, J. *Grecia*, en Blázquez, J. Mª et alii, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 213-239.

Nieto, J. Mª (coord.), *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma*, Universidad de León, 1995.

Plácido, D., *Cultura y religión en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal, 1989.



La religión romana

Jörg Rüpke[1]
Universität Erfurt

Todos sabemos algo sobre Roma. Una ciudad de habla latina formada gracias a las influencias etruscas y griegas, que llegó a dominar Italia central en el siglo I a. C. A comienzos del siglo II d. C. Roma dominaba todo el mundo que rodeaba el Mediterráneo abarcando lo que hoy sería Escocia, Hungría, Rumania, Armenia, Irak y la Península Arábiga. Para identificar sus características, no me concentraré en la megaciudad imperial y cosmopolita, sino en su precedente republicana, mejor conocida desde el tercer siglo a. C. Ésta es la Roma que me interesa[2].

Pero, ¿qué es religión? Uno no puede hablar sobre religión romana en un contexto científico como algo que puede ser identificado en sus propios términos o que puede encontrarse oculto bajo otras prácticas culturales. En la República tardía hubo intentos de acuñar descripciones acumulativas como *sacra et auspicia* (Cic. *N. D.* 3.5), es decir 'cultos y adivinación'; sin embargo, sólo Cicerón usa *religio* como un término genérico que abarca el deber de un grupo con respecto al cuidado de los dioses. La *religio* de Cicerón, sin embargo, no engloba ni la infraestructura organizativa y el grado de coherencia de estas actividades, ni la lengua simbólica que comparten, ni reflexión metafórica afín alguna. Hablar sobre religión romana, por lo tanto, es hablar sobre una serie de

[1] Agradezco a Agustín Moreno y a la Prof. Cecilia Ames (Córdoba, Argentina) la traducción de este trabajo.

[2] En general ver Rüpke (2007, 2008a, 2008b).

prácticas culturales de acuerdo a *nuestra* noción de religión. Esta noción se desarrolló fuera de la reflexión y la terminología romana y resultó fuertemente influenciada por el discurso cristiano del siglo dieciocho, ahora utilizado exitosamente por el neohinduismo o el Islam en una época de globalización.

No es un avance substituir el plural "religiones" en lugar del singular "religión"[3]. Este uso de "religiones", que está de moda en estos días, va aún más lejos al sugerir la existencia de una pluralidad de tradiciones o sistemas religiosos cerrados en sí mismos y netamente separados unos de otros, siguiendo el modelo de las más tempranas denominaciones cristianas[4]. Por el contrario, este ensayo se propone demostrar tanto el pluralismo interno como la típica falta de límites claros en las prácticas religiosas romanas dentro de su contexto mediterráneo antiguo. La coexistencia de lealtades religiosas privadas o familiares a grupos especiales, como las Bacanales o los cultos a Isis, es parte de una "división del trabajo" religiosa, y representa una variedad de opciones religiosas y actividades en diferentes niveles sociales. Solamente la élite política identificaba estas actividades como una alternativa a una así llamada "religión del pueblo romano"[5], como ilustra claramente la persecución de los participantes de las Bacanales en 186 a.C. considerados como conspiradores.

1. El ámbito de las prácticas religiosas en Roma

Cuando Cicerón menciona tanto *sacra* como *auspicia* en su definición de religión, yuxtapone una vasta gama de prácticas cultuales diferentes con un ritual claramente definido y una especial colección de prácticas *adivinatorias*, conocidas como "auspicios". Sin embargo, la combinación ciceroniana de estos dos términos latinos difícilmente puede ser considerada como un inventario etnográfico, especialmente dado que proviene de un miembro del colegio augural, el sacerdocio al que se confía la supervisión de los auspicios. Si, por otra parte, uno se concentra en la interrelación entre prácticas religiosas y políticas, o en la importancia de la religión en los fragmentos literarios de la Repú-

---

[3] Mary Beard, John North, and Simon Price han usado el título *Religions of Rome* para su magistral historia en dos volúmenes (1998).

[4] Para una historia del témino "religión" ver Smith (1998).

[5] Cfr. Liv. 39.13: *alterum iam prope populum esse.*

blica tardía, la descripción ciceroniana resulta completamente exacta. La "ley augural" era el campo idóneo para entrelazar estrategias religiosas y políticas, y para las bases religiosas de las reglas que gobiernan las decisiones políticas de la élite romana[6]. Prácticas que frecuentemente nos parece que implican la manipulación religiosa, y que de hecho constituyen arraigadas tradiciones religiosas de una sociedad que simultáneamente producía de una manera radical explicaciones escépticas de la religión.

La adivinación romana no se limitaba al augurio que ejecutaban magistrados y sacerdotes (*augures*). El ámbito de las señales, así como la variedad de personas que consultaban los auspicios (*auspicium privatum*) fue, según se decía, aún más amplio en los primeros tiempos[7]. Un claro interés por la astrología comenzó a producirse a fines del siglo II a. C., y parece que a fines del siglo I los principios básicos de la astrología de la semana planetaria habían llegado a ser de conocimiento común[8].

De otra parte, los auspicios estaban totalmente integrados en el marco constitucional de la República. Su base legal (a saber, las *leges Aelia et Fufia*) fueron elaboradas durante la última mitad del siglo II a. C., cuando las "directrices constitucionales" escritas aparecieron por primera vez en Roma. Los papeles políticamente relevantes quedaron reservados para los magistrados de alto grado (con *imperium* y *auspicium*) y, en ciertas funciones, para los augures como un cuerpo (para emitir juicios y consejos) o como individuos (para la observación de signos especiales y ofrecer consejo). En la práctica, la técnica de la interpretación de signos en sí misma parece haber sido bastante fácil, a pesar del vasto conjunto de reglas que al parecer ya no se aplicaban. Cuando observaba el vuelo y los chillidos de las aves antes del amanecer, el magistrado usaba una fórmula (*legum dictio*) para especificar por adelantado cuáles serían las señales relevantes. Incluso este ejercicio fue frecuentemente reemplazado por el llamado *tripudium*. Una persona a cargo de gallinas enjauladas observaba si los animales comían con avidez o no el alimento que se les ofrecía. La reacción de las aves estaba abierta a una manipulación efectiva, de

[6] Cfr. la brillante síntesis sobre augurios de Jerzy Linderski, titulada *La ley augural* (1986), aunque sorprendentemente está orientada al decimonónico 'Staatsrecht'.

[7] Ver Cic. *Div.* 1.28; Liv. 4.2.5; Fest. p. 316.18-20 Lindsay; Auson. *Opusc.* 16.12.12 Prete.

[8] Barton (1994) 32-7; Stuckrad (2001).

lo cual eran bien conscientes los romanos contemporáneos. Asimismo, la observación de un relámpago no era una cuestión de "validación científica" empírica; el mero anuncio de que una señal tal era esperada constituía el factor relevante para la religión y la política. Por consiguiente, la declaración de un político opositor que estaba buscando señales con el fin de entorpecer podía en sí mismo ser tomado como la realización efectiva del veto celestial contra esas medidas.

La obligación del magistrado que preside de "tomar los auspicios" antes de acciones importantes (asambleas populares, votación, elecciones, inicio de campañas) aportaba la aprobación divina para estas acciones mientras que, al mismo tiempo, las dejaba abiertas a la crítica y la obstrucción del auspicio. Así, la práctica augural permitía la formalización de una oposición y desacuerdo en una forma que invalidaba los votos de una mayoría dentro de una élite orientada al consentimiento[9]. Sin embargo, la efectividad del veto no debería ser sobrevalorada. Incluso el desacuerdo augural era usualmente ignorado en las decisiones legislativas. Aquí, los auspicios eran sólo una de las maneras para "decidir no tomar parte" en los procedimientos para tomar una decisión política. La deslegitimación augural de un magistrado recién elegido era, no obstante, decisiva. El consentimiento divino para las figuras dirigentes de la comunidad, y para las acciones más importantes, no era menos importante de lo que era una mayoría en los votos humanos. La adivinación constituía un sistema para reforzar el consentimiento de la sociedad y para transformar el desacuerdo en un desacuerdo temporal. Además, los prodigios (es decir, los eventos sobrenaturales interpretados como señales espontáneas de enojo divino) extendían este "sistema" aportando más variantes, que estaban abiertas a interpretación por parte de cada ciudadano romano, pero que estaban también filtradas por sacerdocios y magistrados y debían ser tratadas por medio de procedimientos rituales especiales[10].

Explicar las prácticas y creencias religiosas como prácticas y hechos sociales, sin referencia a la existencia de seres sobrehumanos (dioses) y sin consideración sobre su existencia, es la opción metodológica propia de cualquier aproximación no teológica a la religión.

---

[9] Rüpke (2005).

[10] Rosenberger (1998).

Desde mediados de la República en adelante, la religión —manifestada inicialmente mediante la construcción de nuevos templos[11], y luego en la financiación de juegos[12]— se desarrolló en un área de importancia primaria para la exhibición de la riqueza y de sus usos para el beneficio del conjunto de la comunidad. La ritualización se convirtió en un instrumento de control, que obligó a la élite política a encauzar sus competencias de prestigio en un conjunto de prácticas aceptables. El ritual del triunfo era el más importante. El triunfo se originó para rendir culto en honor a Júpiter y se correspondía con las ceremonias de partida a la guerra. Con el tiempo, la procesión triunfal se volvió paulatinamente sobre todo una magnífica exhibición del botín y de las hazañas de guerra, culminando con donaciones y espectáculos para la multitud[13]. El derecho a usar la vestimenta de la ceremonia del triunfo, a ser enterrado dentro de los muros de la ciudad, y a erigir arcos y estatuas triunfales perpetuaba este momento prestigioso, pero dependía del voto del senado.

A pesar del hecho de que un reducido número de formas rituales dominaron el registro literario, y probablemente también la percepción del público, es importante advertir las diversas formas del ritual religioso en las áreas consideradas hasta el momento. Las *supplicationes* (súplicas), por ejemplo, fueron usadas como un ritual de crisis a mediados de la República. Como respuesta a una catástrofe militar o como preparación para una guerra difícil, se podía señalar un día en el que se animaba a toda la población adulta a ir y rezar en los templos (todos abiertos para la ocasión) con el objeto de implorar a los dioses y las diosas de Roma y así restaurar su relación armoniosa con el pueblo romano[14]. El mismo ritual de procesiones a todos los templos se podía emplear para dar las gracias. Esta variante terminó siendo utilizada como instrumento para honrar a los generales, especialmente en la República tardía. En respuesta a un informe escrito sobre una victoria importante o sobre el fin de una guerra, se declaraban súplicas a los dioses inmortales "en nombre de aquel general"[15]. La duración de las súplicas se correspondía con la apreciación de

[11] Ver Ziolkowski (1992).

[12] Bernstein (1998).

[13] Rüpke (1990) 217-34.

[14] Para la *pax deorum*, ver por ejemplo Liv. 31.8-9.

[15] Liv. 41.17.3; Cic. Phil. 14.22.

la victoria y del vencedor mismo. Durante los siglos III y II a. C., las súplicas podían durar desde un máximo de tres días a, en casos excepcionales, cinco días, mientras que del 45 al 43 a. C. se llevaron a cabo no menos de tres súplicas de cincuenta días cada una[16].

Los juegos más importantes se desarrollaron a partir de unas antiguas carreras de caballos (*Equirria, October equus*) y bajo la influencia de espectáculos dramáticos de origen griego tal como eran representados en el sur de Italia. La cantidad de juegos y su duración se multiplicaron durante las últimas décadas de los siglos III y II a. C., estableciendo un estándar de entretenimiento y un espacio de comunicación verbal y no verbal compartido por los dioses, la élite y la multitud, todos invitados a estar presentes y todos identificables por la situación de sus asientos.

Afortunadamente, la investigación arqueológica puede aportar información sobre cuestiones de religión privada complementaria a los discursos literarios producidos desde el punto de vista de la élite. Miles de objetos votivos hechos de arcilla muestran aspectos de actividad religiosa que apenas han dejado alguna huella literaria, con frecuencia ni siquiera un registro epigráfico. Varios depósitos votivos, datados entre los siglos IV y I a. C., han sido encontrados en Italia central y en la ciudad de Roma[17]. En ellos se encontró una amplia variedad de objetos, en la mayor parte de los casos miniaturas. La distribución de tipos similares o idénticos sugiere la importancia de la producción masiva artesanal, si bien indica también la amplia variedad de necesidades individuales a las que atendía cada santuario. A pesar de sus particularidades, resulta casi siempre imposible determinar, si se atiende únicamente a los objetos votivos encontrados, qué dios estaba siendo invocado. A imitación de las prácticas de la Grecia continental que influyeron en la producción italiana incluso antes de los tiempos de la República, en Italia central se dio especialmente el uso de reproducciones de partes del cuerpo humano. Piernas y pies son los más comunes, seguidos de brazos, ojos, pechos y genitales. Las representaciones de los

[16] Rüpke (1990) 216.

[17] Se encuentran publicados en *Corpus delle stipi votive in Italia* (Roma, Bretschneider). Un resumen general del material fue presentado por Comella (1981); sobre el santuario urbano de Minerva Médica (?), ver Gatti Lo Guzzo (1975); para Lavinio, ver Fenelli (1975); incluso en el santuario de *Iuppiter Latiaris* en Monte Cavo, pudo encontrarse la variedad usual de objetos (estatuillas, partes corporales), ver Cecamore (1995).

órganos internos (por ejemplo, los intestinos o los úteros) podían incluso mostrar deformidades y úlceras, pero es necesario tener en cuenta que todos estos objetos que estaban consagrados en los templos, no estaban pensados para documentar aspectos individuales de la anatomía, sino que son los resultados de producción en masa que había sido elegida a partir de *interpretaciones* de los propios problemas de salud de una persona[18].

Las situaciones particulares de riesgos y ansiedades, individuales antes que colectivas, incluyen la enfermedad, el éxito o fracaso económico, la falta de hijos, los riesgos del alumbramiento y ocasionalmente los viajes de larga distancia. De esta forma, los exvotos (*vota*) forman un hilo central en las prácticas religiosas de todos los sectores de la sociedad romana, manifestándose arqueológicamente tanto en objetos de uso cotidiano de pequeña escala, como en la construcción de templos valorados en cientos de miles de sestercios prometidos en el momento álgido de una batalla. Incluso cerca del centro geográfico de la religión romana, alrededor de la Vía Sacra y del *Forum Romanum* (en el lugar posteriormente ocupado por la *Meta Sudans*), han sido encontrados depósitos votivos usados hasta el siglo II a. C.

A pesar de la expresión "crisis ritual", los rituales estudiados no eran eventos aislados, sino que formaban parte de una secuencia. Las biografías de individuos romanos revelan secuencias de acciones, empezando con la familiaridad con la deidad en cuestión (como resultado de tradiciones individuales o familiares), rezos y consultas, el cumplimiento de un voto y su documentación, la publicidad resultante y la propensión a un nuevo compromiso con el dios. Estas secuencias, en tanto no limitadas a un dios particular, normalmente serían establecidas dentro de los círculos de los dioses disponibles en los ámbitos familiares de la persona. Sin embargo, la tradición especial, la publicidad, el éxito y un ambiente local acogedor (los baños, por ejemplo) favorecían el crecimiento de ciertos cultos de importancia regional o suprarregional. Lavinio y el santuario de Ponte di Nona atrajeron a miles de adoradores a escala regional. En Roma, sobre una isla del Tíber, se estableció un santuario del dios sanador Esculapio (el griego Asclepio); la fecha del traslado del culto desde Epidauro es el año 293 a. C.[19]. Junto con famosos cultos oraculares

---

[18] Ver Forsén (1996) para Grecia.

[19] Ver Liv. 10,47.6-7; Ov. *Met.* 15.622-744.



Escena de sacrificio (Louvre).

(nuevamente Lavinio, luego Preneste con su gran centro en honor de la diosa Fortuna), tales cultos relacionados con la curación formaron una infraestructura religiosa que trascendió las fronteras políticas.

Otras áreas de devoción individual nos son menos accesibles. Cuando Catón el Censor escribió *De Agricultura* ('Sobre agricultura') poco tiempo antes de la mitad del siglo II a. C., produjo un texto normativo sobre la inversión y la administración de una propiedad agrícola italiana. La religión era parte de la empresa, una necesidad técnica y social para el labrador. Catón y otros escritores tradicionales nos ofrecen una imagen de la rutina diaria mínima de quemar pedazos de comida en el hogar y rezar a los espíritus tutelares de la casa (*lares*) o a la divinidad tutelar de la familia (*genius*). Los rituales que rodean el alum-

bramiento, la imposición de un nombre, la llegada a la edad adulta, el matrimonio, la muerte y el entierro son rara vez descritos y, en esos casos, se trata de textos escritos cientos de años después de que la supuesta práctica fuese habitual. La arqueología, por ejemplo en lugares como Ostia o Pompeya, no confirma el punto de vista de que cualquier estructura arquitectónica como los altares, no ya suntuosos, fuesen comunes en los hogares de 'clase' media y baja[20]. Es razonable contar con una amplia variedad de actitudes hacia las tradiciones y obligaciones religiosas, aun en una sociedad premoderna.

Resulta más difícil determinar el grado de participación de la multitud en los rituales públicos. Juzgando de acuerdo a referencias literarias y características institucionales, debe de haber habido un alto grado de participación en festivales como el del año nuevo el primero de enero (las *kalendae Ianuariae*) y los *Saturnalia* en diciembre, que promovían actividades festivas locales en familias y vecindarios. El esplendor y las recompensas materiales que se observan en un desfile triunfal deben de haber producido también un gran número de espectadores. No obstante, por razones de espacio, casi todos los demás rituales que se celebraban en el centro podían acoger como testigos sólo a un pequeñísimo porcentaje del pueblo. Un estudio de los calendarios reconstruidos de los grupos religiosos de época imperial revela que sólo una o dos fechas del calendario "oficial" habían sido integradas en ellos. Sin lugar a dudas, grupos de esta naturaleza existían ya durante la República; de hecho, la evidencia literaria y arqueológica de las Bacanales demuestra la existencia de grupos establecidos principalmente por cuestiones religiosas en una fecha tan temprana como el siglo III a. C.[21].

Roma, como centro comercial y político en vías de crecimiento en la Italia central, nunca había estado aislada. Esta circunstancia está atestiguada de distintas maneras por la presencia de artesanos griegos, por diferentes mitos, por motivos orientales y por los tratados del siglo V a. C. con Cartago. Sin embargo, las tres Guerras Púnicas incrementaron drásticamente la intensidad y el alcance de los contactos externos. Aparte de aspectos comerciales, militares y políticos, los encuentros también tuvieron una dimensión cultural. Mientras absorbían (y saqueaban) una cultura atractiva y en varios aspectos superior, la élite romana tuvo que definir y asegurar su lugar en un mundo mediterráneo

---

20 Ver Bakker (1994).

21 Pailler (1988).

ampliado (*oikumene*). Una forma era encontrar un lugar dentro del marco grande y complejo ofrecido por los griegos helenísticos, quienes trabajaron en pos de una integración ideológica de un "imperio" de ciudades y estados independientes. Los grupos legendarios de los que se decía que se dispersaron como consecuencia de la guerra de Troya, siendo Eneas el primero de entre ellos, ofrecieron numerosas líneas genealógicas y fueron parte del pensamiento propio de los griegos transferido a Roma por medio de figuras marginales de educación griega como Livio Andrónico, Nevio y Ennio, quienes produjeron obras épicas en latín (para los *symposia* de los ricos) y el drama latino (para los festivales religiosos de los ciudadanos)[22].

Los senadores romanos —muchos de los cuales también eran sacerdotes— comenzaron a elaborar tradiciones locales romanas imitando las griegas, tanto escribiendo historias narrativas como organizando y sistematizando prácticas políticas y rituales. La legislación sobre el augurio y sus usos (*obnuntiatio*) y sobre la elección de sacerdotes (*rogatio Licinia* y *lex Domitia*) formaron una cara de la moneda[23], mientras que la literatura vernácula que versaba sobre tradiciones religiosas formó la otra[24].

A partir de Varrón, la presión intelectual de la filosofía y la teología griega llevaron a la creación apologética de "tres tipos de teología"[25]. La idea de una teología cívica fue usada para dar un estatus teórico a las prácticas contemporáneas contingentes del culto romano. En consecuencia, la "documentación" del culto romano, tal como se presenta en *Antiquitates rerum diuinarum*, tendía a ponerlo en concordancia con los requisitos de un sistema adecuado. El politeísmo multifacético de Roma tenía que ser reorganizado de acuerdo con el principio de claridad funcional. Los *di selecti* y los *di certi*, los "dioses elegidos" y "dioses verdaderos", eran aquellos a quienes podía atribuírseles una función concreta y que podían ser invocados en oración y culto. La concepción romana de los dioses tendía claramente a multiplicar deidades y sus atributos específicos en vez de integrar los diferentes aspectos en dioses individuales con personalidades cada vez más complejas. Incluso la característica aridez del

---

22 Ver Wiseman (2000).

23 Beard, North, Price (1988), 109-10.

24 Para una visión general: Rawson (1985).

25 Analizado sucintamente en Mansfeld (1999).

aparentemente infinito 'panteón' romano, como han advertido generaciones de estudiosos, se debe a las intenciones específicas de los autores de gran parte de nuestras fuentes más importantes, quienes estaban escribiendo sobre religión romana en presencia de la filosofía y la racionalidad griegas[26].

2. La creencia en los dioses

Los dioses cuya veneración cultual había sido institucionalizada por la política romana (los otros dioses eran irrelevantes en tanto uno no invadiera su territorio) eran parte de la sociedad. Sin embargo, la interacción entre dioses y hombres era poco frecuente fuera del gran espacio privado de la persona. Dondequiera que ocurría, la comunicación era necesaria y regulada[27]. La gente se dirigía a los dioses por medio de oraciones y las acciones rituales que ya he descrito. La comunicación no verbal intensificó la comunicación oral con los destinatarios invisibles y ayudó a definirlos. Los elementos adivinatorios en el ritual comprobaban el éxito del esfuerzo comunicativo. Tales prácticas subrayaban el carácter incierto de la comunicación asimétrica con un agente superior. Al mismo tiempo, proporcionaban indicios sobre las reacciones de los dioses mediante las entrañas de las víctimas o las formas de las llamas sobre un altar de sacrificio.

Algunos dioses eran consultados regularmente sobre decisiones políticas (por ejemplo Júpiter); a otros se les pedía ayuda y benevolencia general, *volens propitius esse/fieri*, 'ser o tornarse dispuesto y benevolente' (Plaut. *Curc.* 88ss.)[28]. Los objetivos de esta comunicación y los conceptos que sus palabras expresaban variaban. Uno podía buscar perdón (*venia*) o establecer un pacto (*pax*) con un dios particular o con todos ellos. Se les podía pedir a los dioses que permitieran o que dispusieran algo. A nivel político, el éxito militar era visto como resultado de la piedad romana y las derrotas indicaban la cólera de los dioses (la *ira deorum*). Las derrotas, no obstante, eran ocasionales y la expansión militar era continua. El descuido ocasional de la piedad, si bien no

---

[26] Ver Moatti (1997) para un intento de escribir la historia del proceso de implementación de la racionalidad griega en Roma durante el último siglo de la República.

[27] Sobre la comunicación: Rüpke (2006).

[28] Hickson (1993) 61.

intencional, tal como especifica el posterior razonamiento jurídico (Q. Scaev. *iur.* 10), podía ser enmendado mediante el *piaculum*, un sacrificio expiatorio. Sin embargo, la *pietas* no era una disposición restringida a la relación con los dioses. Sobre todo era algo que pertenecía a la interacción humana, en particular al comportamiento de los niños hacia sus padres o al comportamiento de los clientes hacia sus patronos. Los tratos de los romanos con sus dioses reflejaban y daban forma a su conducta social al mismo tiempo.



Ara (Cartagena).

Los miembros divinos de la sociedad romana estaban presentes en el espacio físico. Ella o él (la especificación de género era obligatoria) tenía un lugar propio de ella o de él dentro de los límites del territorio romano. Los derechos de propiedad de los dioses complicaban la diferencia fundamental entre espacio público, que es el territorio poseído por la comunidad como un todo, y espacio privado poseído por un humano o persona corporativa o jurídica. Sólo el espacio público podía hacerse *sacer*, esto es volverse propiedad de los dioses, mediante el rito de la *consagración*. La decisión de crear un impuesto público que conllevaba gastos de mantenimiento y de rituales no se dejaba en manos de los particulares, sino que podía ser sólo tomada por el senado y llevada a cabo por los magistrados principales. Al mismo tiempo, el cambio de estatus de un área no debía suponer la violación de los derechos de propiedad privada. Durante el exilio de Cicerón, su enemigo Clodio consagró parte de su propiedad urbana con el fin de expropiarla para siempre, pero a su vuelta Cicerón tuvo éxito en demostrar el carácter ilegal de esta acción y le fue restituida (Cic. *domo* 51.62; *har. resp.*).

No todo *locus sacer*, propiedad divina, era transformado en un *templum*, un tipo de lugar y espacio para la realización de rituales. Este término latino no designaba un edificio; la estructura de un templo se denominaba *aedis*. En cambio, un *augur* establecía como *templum* un espacio rectangular a través de rituales especiales de designación y declaración. La elección del lugar era una decisión humana. Sólo excepcionalmente un dios parecía pedir directamente un pedazo de tierra. Esto podía ocurrir mediante un rayo que dejaba una marca visible en el suelo. El pedazo de tierra era delimitado por una cerca en miniatura o una estructura en forma de caja con la inscripción *fulgur conditum* (rayo cubierto)[29]. Era raro que el propietario del terreno perdiera más allá de medio metro cuadrado.

Los sentimientos religiosos privados podían también llevar a la designación de un lugar más grande o más pequeño para la veneración de un dios particular o un grupo de dioses. Esto daba lugar a un *sacrarium*, algo sagrado, pero no de propiedad divina, no un *locus sacer*, en un sentido técnico. Tal lugar era fácilmente transferible y convertible a usos seculares. Normalmente, tal problema no se planteaba. Los altares del hogar eran altares móviles o despensas

[29] Latte (1960) 81.

o frecuentemente pinturas murales. Apenas disponían de un espacio diseñado para ellos dentro de la arquitectura[30] de las viviendas. El entierro de cuerpos y urnas creaba unos *loca religiosa* (lugares de recogimiento). Los romanos deseaban limitar la incineración y el entierro a lugares situados fuera de la propia ciudad. Se hacían excepciones sólo para honrar a figuras públicas sobresalientes (Cic. *Leg.* 2.58; Plut. *Quaest. Rom.* 79; Serv. *Aen.* 11.206). Los derechos de propiedad no debían ser violados por una sepultura, de la misma forma que los lugares de entierro no debían ser violados mediante el uso del terreno circundante con fines agrícolas o para nuevos entierros. La preocupación por formular sanciones efectivas o asegurar los derechos de propiedad dio origen a un cierto número de inscripciones funerarias elaboradas desde época imperial que indican tales estipulaciones.

Los lugares pertenecientes a los dioses y dedicados a su veneración podían asumir diferentes formas. En principio, una parcela de bosque o de campo abierto (*lucus*) podía servir como lugar para la presencia divina, siempre que fuera identificable al menos por unas estructuras mínimas, por ejemplo un altar, que marcaran tal lugar, sirvieran para el culto y quizá identificaran al propietario divino. Tales lugares no estaban restringidos al área rural. El *Volcanal*, un lugar dedicado al culto del dios Vulcano (ya identificado con el griego Hefesto en el siglo VI), estaba situado en el Foro Romano, cerca de la Curia y los Comicios en el centro mismo de un área estrechamente vinculada con la identidad romana como comunidad política. Varrón lamentó la desaparición de muchas arboledas como consecuencia del desarrollo urbano de la capital durante el siglo primero, por no concitar el suficiente interés ni merecer protección pública, y en cambio despertar la codicia privada reflejada en las casas que ocupaban cada vez más espacio dentro de la ciudad[31].

Las estructuras techadas para los dioses podían asimismo tomar diferentes formas. El templo de Vesta, la *aedes Vestae*, era un edificio circular que no era considerado un *templum*. La forma estándar de los templos rectangulares con formato de casa (*aedis*) sobre una plataforma elevada tiene su mejor ejemplo en el templo capitolino de Júpiter que dominaba el foro, así como también en otros muchos edificios de culto en el mismo foro.

[30] Bakker (1994).

[31] Cancik (1986).

Los lugares que los dioses poseían eran enclaves privilegiados para entrar en contacto con ellos, pero no eran los únicos para las comunicaciones rituales, aunque sí los preferidos. Dentro del marco de una religión que creía en la existencia de distintos dioses –llamada politeísmo sólo por aquellos que intentaron construir su monoteísmo como una forma diferente (y mejor) de religión (como el filósofo judío Filón de Alejandría)- los diferentes lugares ayudaban a diferenciar e individualizar a los dioses. Incluso para una tríada de dioses tan estrechamente asociados como la tríada capitolina de Júpiter, Juno y Minerva, el templo sobre la colina capitolina contenía no una, sino tres cámaras (*cellae*) que alojaban a cada uno de ellos individualmente. Cuando C. Claudio Marcelo intentó cumplir con su promesa de un templo a *Honos* y *Virtus* en 208 a. C., el colegio sacerdotal de los pontífices, expertos legales, se opuso argumentando que una *cella* no podía legítimamente ser dedicada a dos dioses. Alegaban que, en caso de que la caída de un rayo u otros prodigios tuvieran lugar en una cámara semejante, la expiación sería difícil, porque no se sabría a qué dios era necesario dirigirse. Además, una sola víctima no podía ser sacrificada a dos dioses. De esta forma, el problema debía ser resuelto mediante la adición de un templo propio (*aedes*) para *Virtus* (Liv. 27.25.7-9).

La relación única de un lugar específico con un dios particular, no obstante, no implicaba la prohibición de exponer otras estatuas dentro de su cámara. Las asociaciones teológicas o míticas y la arbitrariedad de un dedicante individual podía añadir una colección de imágenes del mismo dios o de otros. Habría una estatua central a la cual el culto, en particular el culto público, estaría fundamentalmente dirigido, pero entre tal estatua de culto y otras que fueran meramente dedicatorias, no habría diferencia en la sacralidad de su naturaleza.

El uso de imágenes de los dioses es probablemente la condición previa para cualquier religión politeísta elaborada. Una iconografía diferenciada, difundida mediante reproducciones por diferentes medios (tales como estatuas, pinturas, relieves y grabados en objetos caseros) y fomentada por medio de la literatura es la vía común para estabilizar una multiplicidad de dioses personalizados, con formas antropomórficas[32]. En contraposición al modo en que la religión probablemente se desarrolló históricamente, los antiguos griegos y romanos (y mucho

[32] Rüpke (2010).

después el primer historiador de la religión, Friedrich Max Müller en Oxford) supusieron que los nombres de los dioses existieron antes que sus imágenes[33]. Los teóricos de la República tardía, como Varrón, pensaban que las imágenes representaban un deterioro de una religión original más pura que empezó en el periodo monárquico tardío con las imágenes primitivas de terracota de Júpiter producidas para el templo capitolino (aproximadamente 509 a.C.) por los artistas etruscos de Veyes (Varrón *Ant. rerum. div.* fr. 18 Cardauns). Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos contradicen la teoría de Varrón. La temprana atracción que produjo el conjunto de imágenes religiosas de los griegos y las imágenes italianas inspiradas en productos griegos está eficazmente atestiguada por la decoración de un templo anterior a la República situado en el Foro Boario próximo a la iglesia de Sant' Omobono que es anterior al templo del Capitolio. Los restos arqueológicos de los lugares de culto, casi contemporáneos, en Pirgos y Sátrico apoyan esta conclusión. De la misma manera en que los griegos recibieron y adaptaron el conjunto de imágenes procedentes del antiguo Cercano Oriente, también el conjunto de imágenes griegas y helenísticas influyó en el desarrollo de las religiones italianas.

Sin embargo, las características arcaicas fueron respetadas en la religión. Las imágenes de terracota eran usadas todavía para las divinidades en una época en que el bronce o el mármol se habían vuelto obligatorios para las estatuas de los hombres siempre que los recursos financieros lo permitieran. Lo mismo se puede sostener para la arquitectura sagrada, que preservaba elementos de construcción en madera y decoración en terracota en la época de piedra caliza y mármol. Pero en Roma, a diferencia de Grecia, el culto de los troncos de árbol no tallados era una ficción literaria.

Las imágenes hablan sólo si se encuentran apoyadas por relatos. Así como un culto antropomórfico no icónico es difícilmente imaginable para un centro urbano en la Italia central, situada en las márgenes de los mundos griego, púnico y etrusco, de la misma forma, una fase premitológica de la religión romana apenas es detectable. Las pinturas tempranas en vasos y figurillas de Hefesto o de Eneas cargando a su padre Anquises deben ser relacionadas con narraciones contemporáneas complejas que hacían estas imágenes comprensibles. El domi-

[33] Para la religión griega, Burkert (1985); para la religión romana, una visión equilibrada en Beard, North, Price (1998) 344-7.



Júpiter Tonante (Prado).

nio de los modelos tomados de los textos literarios griegos desde el periodo tardorrepublicano en adelante indujo a los estudiosos, comenzando con el historiador augústeo Dionisio de Halicarnaso, quien escribió en griego, a creer que la religión romana carecía de mitos[34]. Sin embargo, los romanos daban una explicación al origen de su entorno de una manera particularmente distinta, mediante la narración de la historia de su ciudad, y esta peculiaridad no resiste la denuncia de Dionisio y otros estudiosos. Los romanos rememoraban a sus dioses por su aparición en la historia, por sus acciones en tiempos de crisis. Además, los dioses romanos carecían frecuentemente de las personalidades completamente desarrolladas de las deidades griegas. La genealogía era empleada con menos frecuencia que en Grecia para establecer relaciones entre los dioses. Por otro lado, únicamente las familias de segundo rango, como la Julia en el primer tercio del siglo I a. C., sintieron la necesidad de incrementar su prestigio mediante la introducción de dioses entre sus antepasados. En cambio, las familias más antiguas y poderosas legitimaban sus posiciones políticas a través del número de cónsules que podían contar entre sus ancestros[35]. La rigurosidad de los lazos genealógicos de las familias dirigentes con la deidad más importante del estado, Júpiter, pudo haber sido una medida tomada conscientemente a lo largo de la emergencia de la nobleza a mediados de la República[36].

La discusión sobre la presencia de los dioses en templos y estatuas no debe pasar por alto el hecho de que muchos templos estaban usualmente cerrados. Se abrían sólo en el aniversario de su dedicación o durante un reducido número de festividades. Alternativamente, un custodio (*aedituus*) podía ser pagado para abrir el templo y suplir lo que fuera necesario para el culto privado. La apertura de todos los templos constituía un elemento simbólico poderoso dentro del ritual de la *supplicatio*.

3. Roma y la religión romana

Los poderosos, inmortales e invisibles dioses romanos podían ser vistos, como he argumentado, como miembros de la sociedad romana. Estaban pre-

[34] Ejemplos en Scheid (1987), críticas sistemáticas en Graf (1993).

[35] Hölkeskamp (1999).

[36] Koch (1937) con la introducción de Arcella (1986).

sentes en términos espaciales, económicos y temporales y como imágenes. Pero, sobre todo, estaban presentes en la interacción, en los actos humanos de comunicación que hacían uso de las infraestructuras temporales y espaciales de festivales y templos. Un diversificado sistema de sacerdocios proveía los conocimientos para esta comunicación ritual, pero los sacerdotes no monopolizaban los contactos entre los humanos y las divinidades. Los miembros de las élites combatían o evitaban la institución de cualquier autoridad religiosa independiente, porque la religión funcionaba como una importante fuente de legitimidad para la élite gobernante. Aún así, tales autoridades existían. Su mención ocasional en nuestras fuentes demuestra que el tiempo, y una vez más, Roma eran testigos de la aparición de figuras proféticas (*vates*). La tradición preservó el recuerdo de los hermanos Marciales y sus profecías (*Carmina Marciana*) desde la época de la Segunda Guerra Púnica. El papel de los *vates* parece haber incluido la crítica pública de la mala conducta moral y los imperativos éticos. Los primeros poetas augústeos desempeñaron ese papel. Horacio, por ejemplo, compuso sus *Epodos* criticando las políticas y la sociedad contemporáneas, por lo menos bajo la apariencia de quien advierte de algo[37]. Pero, los *vates* no eran pensadores teológicos.

Era la comunicación ritual lo que tuvo un lugar importante en la vida pública de la sociedad romana. La mayor parte de los romanos no estaba interesada en la vida privada de los dioses. La teología se dejó en manos de los intelectuales, que no la dotaron de unidad ni la hicieron traspasar fronteras. Como todos sabemos, esta situación cambiaría en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

Bakker, J.T. (1994), *Living and working with the gods: studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100-500 AD)*, Dutch monographs on ancient history and archaeology 12, Amsterdam.

Barton, T. (1994), *Ancient astrology*, London.

Beard, M., North, J., and Price, S. (1998), *Religions of Rome. 1: A history. 2: A sourcebook*, Cambridge.

[37] Wiseman (2000).

Bernstein, F. (1998), *Ludi publici: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Historia Einzelschriften 119, Stuttgart.

Burkert, W. (1985), "Herodot über die Götter: Polytheismus als historisches Problem", *Museum helveticum* 42, 121-132.

Cancik, H. (1986), "Rome as sacred landscape: Varro and the end of republican religion in Rome", *Visible religion* 4/5, 250-265.

Cecamore, C. (1995), "Il santuario di Iuppiter Latiaris sul Monte Cavo: spunti e materiali dai vecchi scavi", *BCAR* 96, 19-44.

Clavel-Lévêque, M. (1972), "Le syncrétisme gallo-romain: Structures et finalités" en F. Satori (ed.), *Praelectiones patavinae*, Roma, 91-134.

Comella, A. (1981), "Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio- e tardo-repubblicana: Contributo alla storia dell'artigianato antico", *MEFRA* 93, 717-803.

Fenelli, M. (1975), "Contributi per lo studio del votivo anatomico: i votivi anatomici di Lavinio", *Archeologia classica* 27, 206-52.

Forsén, B. (1996), *Griechische Gliederweihungen: eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens 4, Helsinki.

Gatti Lo Guzzo, L. (1975), *Il deposito votivo dell'Esquilino, detto di Minerva Medica*, Firenze.

Graf, F., Ed. (1993), *Mythos in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms*, Colloquium Rauricum 3, Stuttgart.

Hickson, F.V. (1993), *Roman prayer language. Livy and the Aeneid of Vergil*, Stuttgart.

Hölkeskamp, K.-J. (1999), "Römische *gentes* und griechische Genealogien" en G. Vogt-Spira, B. Rommel (eds.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart, 3-21.

Koch, C. (1937), *Der römische Juppiter*, Frankfurt am Main.

Koch, C. (1986), *Giove Romano*. Traduzione dal tedesco di Luciano Arcella, Roma.

Latte, K. (1960), *Römische Religionsgeschichte*, München.

Linderski, J. (1986), "The augural law", *ANRW* II.16.3, 2146-2312.

Malaise, M. (1972), *Les conditions de pénetration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden.

Mansfeld, J. (1999), "Theology" en A.A. Keimpe (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge, 452-78.

Moatti, C. (1997), *La raison de Rome: naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris.

Mora, F. (1990), *Prosopografia Isiaca* 2: *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco*, Leiden.

Pailler, J.-M. (1988), *Bacchanalia: la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition.* Bibliothèque des écoles françaises d'Athène et de Rome 270, Rome.

Rawson, E. (1985), *Intellectual life in the late Roman Republic,* London.

Rosenberger, V. (1998), *Gezähmte Götter: das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart.

Rüpke, J. (1990), *Domi militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom,* Stuttgart.

Rüpke, J. (1995), 'Fasti: Quellen oder Produkte römischer Geschichtsschreibung?', *Klio* 77, 184-202.

Rüpke, J. (2006), "Communicating with the Gods" en Robert Morstein-Marx, Nathan Rosenstein, *The Blackwell Companion to the Roman Republic,* Oxford, 215-235.

Rüpke, J. (2007), *Religion of Romans*, Oxford.

Rüpke, J. (2008a), *A Companion to Roman Religion*, Oxford.

Rüpke, J. (2008b), *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford/New York.

Rüpke, J. (2010), "Hacer presente el dios: Estrategias de representación de las religiones antiguas" en Raul Buono-Core (ed.), *Semanas Romanas XIX,* Viña del Mar, 2010.

Scheid, J. (1987), "Polytheism impossible or the empty gods: Reasons behind a void in the history of Roman religión", *History and Anthropology* 3, 303-325.

Scheer, T. S. (2000), *Die Gottheit und ihr Bild: Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München.

Smith, J.Z. (1998), "Religion, religions, religious" en C.M. Taylor (ed.), *Critical terms for religious Studies*, Chicago, 269-84.

Straten, F. T. (1981), "Gifts for the Gods" en H.S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 65-151.

Van Andringa, W. (2002), *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier – IIIe siècle apr. J.-C.)*, Paris.

Wagenvoort, H. (1947), *Roman Dynamism: Studies in ancient Roman thought, language and custom*, Oxford.

Wiseman, T.P. (1992), "Lucretius, Catiline, and the survival of prophecy", en T. P. Wiseman, *Historiography and imagination: eight essays on Roman culture*, Exeter, 49-67; 133-9.

Wiseman, T.P. (2000), "Liber myth, drama and ideology in republican Rome" en C. Bruun (ed.), *The Roman middle republic: politics, religion, and histography c. 400–133 B. C.*, Acta Instituti Finlandiae 23 (Rome), 265-99.

Ziolkowski, A. (1992), *The temples of mid-republican Rome and their historical and topographical context*, Saggi di Storia antica 4, Rome.



Las religiones mistéricas del mundo grecorromano

Alberto Bernabé
Universidad Complutense de Madrid

1. Introducción

En otros capítulos de este libro dedicados a la religión griega y a la romana se habla sobre la religión cívica o del Estado, que servía, sobre todo, para estructurar la vida de los ciudadanos, marcar los ritmos estacionales por medio de los ritos, determinar las etapas de la vida y, en definitiva, relacionar al ciudadano con los demás y con sus gobernantes, integrarlo en la comunidad. Hasta tal punto en Grecia la religión pública no se separa de las tradiciones de la ciudad en general, que en griego no existe una palabra que designe la "religión". Un ateniense participa en los ritos religiosos como desempeña las magistraturas que le tocan en suerte en la administración de la ciudad o cumple su servicio militar, como una parte de las cosas que tiene que hacer en la vida. Y si alguien rechazaba participar en los ritos públicos, incurría en impiedad, que es un delito político, perseguido por las leyes civiles, tan grave como si intentara librarse de sus deberes militares. En Roma la máxima unión de religión y Estado se produce por el culto al Emperador. El Más Allá quedaba fuera de la óptica y de los objetivos de ambas formas de religión.

Pero también había otra forma de vivir el fenómeno religioso, que convivía con la religión de Estado, tanto en Grecia como en Roma: las religiones de los misterios. Y digo que convivían con ella, porque no se oponían a ella, ya que quienes participaban en los misterios no se segregaban por ello de las creencias colectivas. Es algo sobre lo que nunca se insistirá bastante. En consecuencia, la denominación "religiones mistéricas" puede ser engañosa. No son otras reli-

giones, contrarias y confrontadas a las religiones "oficiales" de la polis griega o del Estado romano, sino otras formas de vivir el fenómeno religioso, complementarias con las primeras.

Las religiones mistéricas son un fenómeno muy amplio y muy complejo y nuestra primera tarea debe ser determinar a qué llamamos misterios. Los misterios son ritos religiosos secretos, accesibles sólo para quienes se inician en ellos. Por tanto, las personas se integran en ellos voluntariamente, frente a los ritos públicos de la religión de la ciudad que son obligatorios. En cierto sentido, pues, los misterios son más cerrados que los ritos públicos, en la medida en que sólo participa en ellos quien quiere y a quien se le permite (los homicidas, por ejemplo, podían ser excluidos por el sacerdote), pero en otro sentido son más abiertos, porque en los ritos de la ciudad sólo participaban los ciudadanos (no los esclavos, ni los extranjeros, en algunos casos estaban claramente delimitados a un sexo), mientras que los misterios estaban abiertos a ambos sexos e incluso a no ciudadanos o a extranjeros, con tal de que supieran griego.

La antigüedad de estos ritos es evidente. Se ha pensado que pueden proceder incluso del Neolítico. Pero su desarrollo en Grecia depende de otro factor. El descubrimiento de lo individual y la sensación de que, junto a la religión colectiva, puede hallarse algo especial y personal en otras formas del hecho religioso. Los santuarios mistéricos van ganando auge a partir de 600 a. C. Pero también se desarrolla un tipo de religión mistérica sin santuarios, cuyos representantes más conspicuos son el dionisismo y su derivación, el orfismo. Los ritos celebrados en santuarios suelen estar asociados a una determinada familia o un determinado clan. En los que he llamado ritos mistéricos sin santuarios es característica la ausencia de una jerarquía y de una iglesia.

La fenomenología de los misterios nos es conocida sólo en parte, ya que eran secretos, y lo que sabemos de ellos procede, o bien de su propia propaganda, que trataba de incitar a los que estaban fuera a entrar en el círculo de iniciados, o, bien de sus detractores y enemigos, sobre todo, los cristianos, y en ambos casos las fuentes resultan sospechosas de ser parciales y poco objetivas. Al parecer los misterios eran bastante permeables entre ellos y a veces hay rasgos en que las fronteras entre unos y otros no están claras. Había una serie de acciones que se producían ante los ojos de los demás, como procesiones, sacrificios, danzas y música, que proporcionaban ciertas dosis de publicidad de los ritos, pero habia también celebraciones en lugares cerrados, bien cuevas, falsas cuevas como los mitreos, que pretendían reflejar la estructura del mundo,

siendo el techo la imitación del cielo y por ello se dibujan en él estrellas, templos o el llamado *telesterion*, un edificio diseñado especialmente para los misterios, como el de Eleusis.

2. Componentes básicos de los rituales mistéricos

Los componentes de los rituales mistéricos podían ser de tres tipos:

1) Cosas que se hacen (*dromena*), es decir, actos rituales que los fieles y los oficiantes debían realizar, como por ejemplo, sacrificios, purificaciones o procesiones.
2) Cosas que se ven (*horomena*), como imágenes de la divinidad, animales o plantas, quizá alguna pequeña representación. Parece que en Eleusis se hacía una especie de mimo con el encuentro de Deméter y Perséfone.
3) Cosas que se dicen (*legomena*), que pueden consistir en textos más o menos largos, desde poemas a meras frases rituales.

3. Fines de los misterios

Los fines que se pretendía cumplir en los ritos mistéricos eran también variados:

En algunos casos se trataba de obtener salud y prosperidad. Así en el *Himno homérico a Deméter* del VII /VI a. C. se promete riqueza a los iniciados en Eleusis[1]:

> ¡Muy venturoso aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven
> a quien ellas (Deméter y Perséfone) aman benévolamente!
> Pues al punto le envían a su gran morada, para que en su hogar se asiente,
> a Riqueza, que concede prosperidad a los hombres.

y en un pasaje de Mnaseas se asegura que los iniciados en Samotracia se libran de los naufragios[2]:

---

[1] *Himno homérico a Deméter* 486-489.

[2] Mnaseas (200 a. C.) comentando a Apolonio de Rodas 1.917.

Se refiere (Apolonio) a las ceremonías de iniciación que se celebran en Samotracia, en las que si uno se inicia, se salvará de las tormentas del mar.

En ocasiones, el objetivo que se pretendía era más alto, la salvación, la obtención de un lugar de privilegio en el Más Allá, como en Eleusis o los órficos. Tales son las promesas que hallamos en el *Himno homérico a Deméter*[3]:

Misterios venerables que en absoluto es posible transgredir ni averiguar,
ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz.
¡Venturoso aquel que los vio, entre los hombres que sobre la tierra viven!
Mas el no iniciado en los ritos, quien de ellos no participa, no tiene un destino
semejante, al menos cuando haya muerto, bajo la sombría tiniebla.

y también en el *Fedón* de Platón[4]:

Y puede ser que los que instituyeron los ritos mistéricos no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido esos ritos yacerá en el fango, pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses.

Al mismo tiempo, la experiencia iniciática era una especie de bálsamo para las situaciones depresivas producidas por la enfermedad, el fracaso o simplemente la inquietud ante la muerte y el miedo a lo que podría encontrarse después de ella. Y ello era debido a que a menudo la asistencia a los misterios solía comportar para el iniciado un cierto sufrimiento y luego una experiencia positiva de extrema intensidad. De algún modo se trataba de llevar al iniciado a una situación límite (el terror, anticipo del terror a la muerte) y luego liberarle de ella. En muchos casos, incluso, eran una especie de *imitatio mortis* para que el iniciando superara el temor a la muerte con la esperanza de su tránsito a la otra vida, como una especie de vacuna para la experiencia real de la muerte. En otros podía simplemente tratarse de que el iniciado asumiera su pertenencia al ciclo de la naturaleza, se encontrara situado en el orden del mundo.

[3] *Himno homérico a Deméter* 478-482.

[4] Platón, *Fedón* 69c. Para los griegos el fundador de los ritos mistéricos por antonomasia es Orfeo.

4. Rasgos supuestamente característicos de los misterios

Tengo que referirme, además, a tres rasgos que solían señalarse como característicos de los misterios y que hoy se consideran prejuicios falsos, que incluso nos impiden conocer este fenómeno de una forma más profunda:

El primero, es que los misterios son tardíos. Se decía en bastantes publicaciones sobre el tema que cuando degenera la visión racional del mundo y cuando las circunstancias políticas hacen estallar el marco de la polis, el ciudadano desvalido busca refugio en los misterios. Puede ser, evidentemente, un factor de desarrollo de determinados cultos mistéricos en cierto momento y es cierto incluso que algunos misterios (como los de Isis o los de Mitra) no se instauran hasta época imperial romana, pero los ritos eleusinios o los misterios dionisíacos son de alta antigüedad en Grecia. El fenómeno no es, desde luego, tardío.

El segundo, que tienen orígenes y características netamente orientales. Aparte de que «oriental» es una etiqueta imprecisa (que abarca culturas tan dispares como la egipcia, la mesopotámica, la persa, la hitita), la realidad es que los misterios, como tales, son más antiguos que la entrada de cultos como el de la Magna Mater o el de Mitra. Es más, incluso en el caso de ritos de clara procedencia oriental, como los de Isis o la Magna Mater frigia, vemos que estos cultos no son mistéricos en sus lugares de origen y que es sólo en Grecia (o en Roma) donde tales ritos orientales cuajan en forma de misterios, a imagen y semejanza de los antiguos misterios griegos.

El tercero de los prejuicios es que constituyen una visión más espiritual de la religión, que prepara el camino al cristianismo. Incluso, en su formulación más radical, el cristianismo sería la más exitosa religión mistérica oriental. Es esta una visión simplista y, como tal, distorsionadora de los hechos, que ha provocado, además, visiones nada matizadas y extremas, entre quienes consideran que el cristianismo es una mera prolongación del orfismo y quienes creen que no tienen nada que ver.

5. Misterios y más misterios

Los misterios podían ser de diferente tipo. Se suelen marcar tres:

a) Los misterios propiamente dichos, con una estructura iniciática de cierta duración y complejidad, cuyo modelo serían los de Eleusis.

b) Los cultos místicos en que se producía una comunicación intensa o extática con la divinidad, cuyo modelo serían los Dionisíacos.

c) Los cultos que a veces se llaman misteriosóficos, porque en ellos, además de la experiencia, se enseñaba a través de unos textos una antropología y una escatologia (en términos más simples, se instruía a los fieles sobre el origen y el destino de los seres humanos) y los medios por los que el hombre podía unirse con la divinidad.

Pero la realidad es siempre más confusa que las clasificaciones y hay toda clase de mezclas.

Voy a trazar un cuadro de los principales misterios, refiriéndome a los más importantes (había muchos más, entre otras cosas, porque cumplían una función social y, por qué no decirlo, porque eran un buen negocio, ya que quienes iban a iniciarse dejaban pingües beneficios como los que el turismo religioso moderno pueden dejar en centros como Santiago, Lourdes o Fátima). Dejaré para el final los Misterios por excelencia, los de Eleusis, porque son los que conocemos mejor, porque son los más importantes y porque mucho de lo que diga de ellos vale para los demás.

6. Misterios dionisíacos

Una serie de misterios, de carácter extático, se celebran en honor de Dioniso. Conocemos los misterios dionisíacos sobre todo por infinidad de representaciones de vasos, y por noticias de autores tardíos, como Plutarco, que nos describe algunos de ellos. Hay muchísimos y son de una gran variedad entre sí. Los misterios dionisíacos nos son especialmente conocidos a través de las *Bacantes* de Eurípides. Esta última es una fuente de información fundamental, pero que ha causado una notable distorsión de nuestro conocimiento sobre los rituales, debidos a la confusión entre unas bacantes literarias y míticas capaces de desmembrar a un individuo como se cuenta que hicieron con Penteo o comerse un cabrito vivo a mordiscos (¿quién cree que eso pudo existir en la realidad?) y las bacantes reales, que debían de ser pacíficas amas de casa que por un par de días se iban al monte y allí se desmadraban un poco; en algunas fiestas, ni siquiera bebían, lo más que dicen las fuentes es que masticaban hiedra y eso les servía de sustancia estupefaciente. Las escenas de bacantes que vemos en los vasos griegos son imaginarias, lo que no debe extrañarnos, dado

que la compañía habitual de las bacantes son los sátiros y es bien sabido que los sátiros no existen.

En las fiestas dionisiacas habia muy poco elemento textual (*legómena*) y no parece que tuvieran relación con la escatología, sino más bien con la liberación; de ahi los epitetos de Dioniso-Baco: Lysios en Grecia y Líber en Roma. El interés social de estos ritos, predominantemente femeninos, es que las reprimidas mujeres griegas se liberaban durante los días de la fiesta, hacían alguna que otra locura, gritaban, bailaban y, terminada la fiesta, volvían a su papel de honradas madres de familia y el sistema se salvaguardaba. De no ser así, los griegos tenían un miedo cerval a la posibilidad de que la mujer explotara y se convirtiera en un peligro real. Un papel liberador similar tenían las versiones para hombres, menos frecuentes, pero también existentes. Un filólogo norteamericano, un poco iconoclasta, dice que el dionisismo de hoy es el fútbol. Y no le falta un poco de razón.

De todas maneras, a los romanos las fiestas dionisíacas en un determinado momento les parecieron muy peligrosas y bajo el pretexto de que en ellas se tramaban conspiraciones políticas y toda clase de clases de crimenes, las bacanales fueron prohibidas en toda Italia en 186 a. C. por el famoso *Senatusconsultum de Bacchanalibus*, excepto en ciertas ocasiones especiales que debían ser aprobadas específicamente por el Senado. Pese a ello, las bacanales no fueron sofocadas durante mucho tiempo, especialmente en el sur de Italia, Conservamos una inscripción en el Metropolitan Museum de Nueva York, procedente de Torre Nova, donde se menciona una amplia asociación báquica, y, por otra parte, un famoso fresco de la Villa de los Misterios de Pompeya parece representar un ritual iniciático dionisíaco.

7. Misterios órficos

Otro de los «movimientos alternativos» de la religión griega es el que se pone bajo la guía literaria y religiosa de Orfeo y al que llamamos «orfismo»; un movimiento que duró más de mil años y sobre el que se ha discutido mucho. En los últimos tiempos sabemos algo más sobre él desde el hallazgo de algunos documentos fundamentales:

1) Unas láminas de hueso de Olbia (Borístenes, en la desembocadura del Dniéper), del V a. C., que contienen breves inscripciones y que traslu-

cen la existencia de iniciados órficos que creen en una nueva vida tras la muerte basada en dos pilares: el culto de Dioniso y la pertenencia a un grupo de personas que se denominan a sí mismos órficos, o sea, seguidores de Orfeo.

2) Están apareciendo con bastante frecuencia una serie de laminillas órficas de oro, con indicaciones para que el difunto sepa orientarse en el Más Allá. Cada nuevo hallazgo aporta alguna novedad interesante. En general se le indica al iniciado qué debe decir en su recorrido ultramundano para ser acogido en un lugar privilegiado.

3) El tercer testimonio fundamental del que se ha sacado notable partido en los últimos años es el *Papiro de Derveni*. El papiro, datado en el IV a. C., contiene indicaciones sobre determinados ritos órficos y un comentario a un poema teogónico atribuido a Orfeo. El gran aporte de textos y toda la avalancha de interpretación sobre los nuevos hallazgos y sobre los fragmentos ya conocidos obliga a una revisión general de lo que sabemos sobre el tema.

Los principios básicos de la antropología órfica se asientan en un mito dionisíaco, que los órficos reinterpretan en un nuevo sentido. Según la versión órfica, los Titanes, envidiosos de Dioniso, lo mataron, tras engañarlo con diversos objetos, lo despedazaron y lo cocinaron. Irritado por ello, Zeus, los fulminó con el rayo. De la mezcla de las cenizas de los Titanes con la tierra, surgieron los seres humanos que, como consecuencia de su origen, tienen un componente divino, que procede de Dioniso, pero también de los Titanes, que eran dioses, mezclado con una parte terrena. Asimismo su espíritu presenta restos de la «naturaleza titánica», esto es, de la soberbia de sus antecesores. Se trata, pues, de una antropología dualista, marcada por una radical separación de alma (inmortal, divina, que tiende a reintegrarse a su origen) y un cuerpo mortal, transitorio, que no es él mismo la fuente del mal, sino un lugar de expiación en el que el alma tiene la oportunidad de pagar su deuda. Tal expiación se produce a través de sucesivas reencarnaciones, hasta que el alma se reintegre a su estado divino originario y culmine su salvación. En ellas se deben cumplir ciertos ritos y llevar una vida pura, vegetariana y en la que se evita el derramamiento de sangre. La iniciación era un asunto privado, no hay grandes centros iniciáticos órficos, sino que las llevaban a cabo unos profesionales itinerantes, llamados *orfeotelestas*, que cobraban por sus servicios.

Los órficos de Olbia a los que antes me he referido, han dejado huella de su presencia en unas pequeñas fichas de hueso que contienen una especie de eslóganes. En una de ellas leemos[5]:

Vida-muerte-vida | Verdad | Dioniso, Órficos.

El texto proclama la existencia de una vida después de la muerte (vida-muerte-vida), declara que eso constituye una verdad (verdad que, de acuerdo con la etimología de la palabra en griego, *aletheia*, significa "lo que no se olvida", e indica que era una verdad iniciática que no debe olvidarse), señala que el dios principal de esta religión es Dioniso, el Dioniso liberador, y que el grupo que tiene estas creencias se llama a sí mismo "órficos", por lo que se consideran seguidores de la palabra de Orfeo.

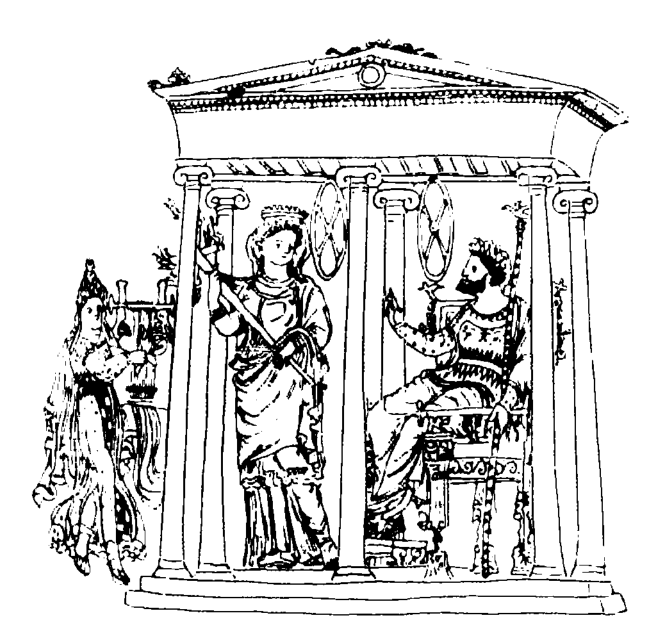


Figura 1. *Orfeo, Perséfone y Hades.*

[5] *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* 94a Dubois (*OF* 463).

Los iniciados recibían instrucciones sobre lo que debían hacer en el Más Allá. En una lámina de oro encontrada en Hiponio[6], en el sur de Italia, tenemos parte de esas instrucciones:

> Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en trance de morirse
> hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una fuente
> y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.
> Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.
> ¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco!
> Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine
> agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes.
> Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento,
> por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío.
> Di: "Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado;
> de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida,
> a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine».
> Y de cierto que consultarán con la reina subterránea,
> y te darán a beber de la laguna de Mnemósine.
> Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía
> por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos.

Mnemósine, diosa de la Memoria, preside la actividad iniciática, ya que la iniciación debe recordarse. Se dan detalles de la geografía infernal (que se suponía que Orfeo conocía, porque la había visto cuando había bajado a buscar a su esposa). Hay una fuente que debe evitarse, la fuente del Olvido. Si se bebe agua de ella, se olvida la iniciación y se corre el riesgo de reencarnar. Hay otra fuente (ésta es una novedad, porque la del Olvido es ya homérica), pero unos guardianes obligan a dar una contraseña que sólo los iniciados conocen. Los guardianes, entonces, consultan con Perséfone y el iniciado camina por la misma senda, que lleva a la gloria a los iniciados y bacos, esto es, a quienes se han iniciado en el orfismo y han tenido una experiencia extática, que, a diferencia de la experiencia dionisíaca, que es pasajera, es entre los órficos, permanente. Hay otras laminillas con textos semejantes o complementarios con éste.

---

[6] *OF* 474.

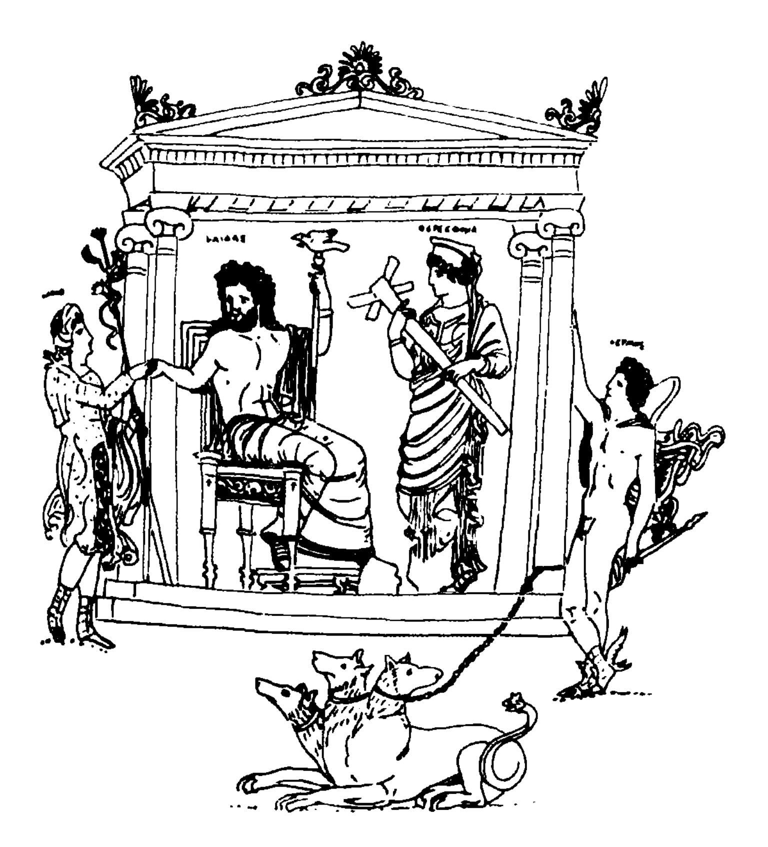


Figura 2. *Dioniso y Hades.*

En la cerámica apulia encontramos representaciones muy similares a lo que debía imaginar el creyente órfico. En una cratera apulia del Museo de Múnich (fig.1), Orfeo llega ante Perséfone y Hades como mediador entre las almas y los dioses infernales (está fuera del palacio, pero al lado de él), imagen repetida con pequeñas variaciones en otros ejemplares. En otra del Museo de Toledo (Ohio) (fig. 2), Dioniso y Hades sellan un pacto que seguramente tiene que ver con la suerte en el Más Allá de las almas de los seguidores de Dioniso. Pero la más interesante es una de Basilea (fig. 3), en la que Orfeo se acerca a un difunto que tiene un rollo de papiro en la mano, sin duda el texto órfico que va a propiciar que se salve.



Figura 3. *Orfeo y difunto.*

El premio que los órficos esperan en el Más Allá, de acuerdo con Platón[7], es un banquete perpetuo, semejante sin duda al que se representa en el "Sarcófago del tuffatore", en el que el personaje que se arroja decidido a las aguas de la muerte se encuentra en el interior del sarcófago con una feliz escena de banquete (fig. 4).

[7] Platón, *República* 363c (*OF* 431 I): "Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados (*sc.* Hesíodo y Homero), pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos, en la idea de que no hay mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna."

8. Los misterios de Samotracia

Otro culto mistérico de cierta importancia fue el que se celebraba en Samotracia, una isla pequeña y aislada, conocida sobre todo por la Victoria sacada a la luz en las excavaciones del s. XIX y relacionada con Lemnos, donde había una comunidad no griega (se ha propuesto que pudiera ser tracofrigia, pero más probablemente debió de ser etrusca o anatolia). En Samotracia, aún en época clásica, había un estrato lingüístico no griego, y muchos de los nombres de la tradición de Samotracia no son griegos. Estos misterios, que alcanzaron gran fama en la antigüedad, especialmente a partir del s. IV a. C., se relacionaban con los cabiros, divinidades de estadio animista, conocidos al menos en el VII a. C. pero que lograron su máxima popularidad en el II a. C. Dispensaban protección a los fieles y tenían un carácter fálico.



Figura 4. *Escena de banquete.*

Nuestra información sobre los Misterios de Samotracia no es muy abundante. Las excavaciones no muestran nada de particular en la zona anterior a la 2ª mitad del V a. C. De esta época hay un área teatral a la entrada, un círculo rodeado de gradas, con un altar en el centro. Es un lugar en que se celebra un tipo de espectáculo al que asiste mucha gente. La entrada al santuario propiamente dicho es difícil, indica acceso restringido, y es probablemente una muestra de su carácter secreto.

La información textual es más interesante. Heródoto (2.51) parece creer que los samotracios eran pelasgos, un pueblo más antiguo que los griegos, y que en un determinado momento estuvieron en contacto con los atenienses. Asimismo señala que hay elementos del culto de los cabiros que tienen que ver con estatuas fálicas.

En el santuario de Samotracia se ha excavado un espacio que se cree corresponde al *Anaktoron*, esto es, el santuario iniciático. En cuanto a la función principal de estos dioses, el texto de Mnaseas citado *supra*, les atribuye la protección contra naufragios. Con ello coincide una anécdota de Diágoras de Melos, el ateo (otros se la atribuyen a Diógenes el Cínico), según la cual, cuando le enseñaron los numerosos exvotos en el Santuario de Samotracia dijo «serían muchos más si hubieran ofrecido exvotos los que no se salvaron del mar», lo que indica que la protección contra los peligros del mar era una función propia del santuario ya hacia 430 a. C., si realmente fue Diágoras quien dijo estas palabras. La relación con los salvadores marinos provoca la identificación en algunas fuentes de los cabiros con los Dioscuros.

Hay en el santuario restos de una estructura circular, que quizá fuera usada para entronizaciones rituales, como aquella a la que se refiere Dión Crisóstomo (*Discursos* 12.33):

> Si alguien fuera a llevar a su iniciación a un hombre, griego o bárbaro, a un lugar oculto místico destacado por su belleza y tamaño, donde contemplaría muchas visiones místicas y oiría muchos sonidos místicos, donde la oscuridad y la luz aparecieran en cambios repentinos y sucedieran otras cosas innumerables, donde incluso siguiera la llamada ceremonia de entronización —mantienen sentado al iniciado y danzan a su alrededor— si todo esto ocurriera, ¿sería posible que ese hombre no experimentara nada en su alma, que no llegara a suponer que hay alguna idea o plan más sabio en todo lo que está pasando?

Más adelante, Roma se apropió del culto, haciendo que los romanos derivaran de ellos. Los dioses traídos de Troya por el *pius Aeneas* se identificaron con los de Samotracia. Los romanos reconstruyeron el santuario. Se han encontrado anillos de hierro, y en el *Etymologicum Magnum* se nos dice que en el culto se usaban los que tenían poder magnético.

Así pues, parece que un viejo culto de protección contra las tempestades fue poco a poco convirtiéndose en un culto de salvación más generalizado y adquiriendo cada vez más resonancia, pero con todo, la mayoría de los detalles permanecen inciertos.

9. Los misterios de Eleusis

Los misterios de Eleusis son de los que estamos mejor informados. Pese a que los autores antiguos se resisten a dar detalles acerca de ellos[8], una serie de documentos (menciones de diversos autores literarios, ofrendas votivas, inscripciones, exvotos, o relieves encontrados en la propia Eleusis, o pinturas de vasos) nos permiten hacernos una idea relativamente correcta, aunque sea desde un punto de vista externo.

Los Misterios eleusinios se mantuvieron un larguísimo tiempo con un prestigio prácticamente intacto. Desde nuestras primeras informaciones (el *Himno homérico a Deméter,* en pleno siglo VII a. C.) hasta la destrucción del santuario por los godos al mando de Alarico, en 394 d. C., poco después de que Teodosio hubiera prohibido el culto, transcurre un milenio de actividad del santuario. A lo largo de estos mil años nunca disminuyeron la influencia y el prestigio del centro cultual, a los que contribuyó no poco el gran prestigio de la propia Atenas. Desde que tenemos noticia de los ritos eleusinios, Atenas ejerce sobre ellos un control riguroso. Ya en 590 hay una ley de Solón que regulaba un asunto de los Misterios, lo que indica que ya en aquel tiempo las decisiones sobre Eleusis se tomaban en Atenas. Del período posterior conservamos un crecido número de decretos reguladores, emanados de la Asamblea ateniense, que muestran hasta qué punto era evidente la tutela de las instituciones áticas sobre este fenómeno religioso.

[8] Por citar un ejemplo, Pausanias 1.28.7 se niega a describir detalles de los misterios, alegando que un sueño se lo había prohibido, lo que es una forma de salvaguardar el temor a un castigo divino.

9.1. *Las diosas y los mitos*

Las diosas que recibían culto en Eleusis eran Deméter y Perséfone, madre e hija. Deméter es evidentemente una diosa madre, ya que *-meter* en griego significa 'madre', pero se discute madre de qué, esto es, qué significa el *Da-/De-* inicial. Su relación más estrecha es con el grano. A menudo se la representa con corona de espigas o con espigas en la mano. Aparece siempre emparejada con su hija Perséfone, hasta el extremo de que es corriente hablar de «las dos diosas» para referirse a ellas. Aunque se encuentra dentro del panteón olímpico, da la impresión de hallarse en él un poco de prestado, más enraizada en cultos populares y agrarios. No aparece mencionada en las tablillas micénicas, y Homero apenas la menciona.

En cuanto a Perséfone, es un nombre prehelénico, con múltiples variantes, Ferséfone, Ferrefatta, etc., pero muy a menudo se la llama simplemente Kore (Core) 'la muchacha'. Es mencionada desde antiguo como diosa del mundo infernal, esposa de Hades.

La pareja madre hija en relación con el grano del año pasado y del nuevo año es un prototipo familiar en muchas culturas como esquema de la regeneración de la vida (de alguna forma la Muchacha de este año será la Madre del año siguiente, y así sucesivamente). Son, pues, una especie de *alter ego* una de la otra, etapas de un mismo proceso.

Lo que es diferencial de Deméter y Perséfone frente a los otros modelos es que la pareja griega excede el marco de la ocultación y resurgimiento del cereal para convertir éstos en una metáfora de la desaparición del mundo de los vivos y de un resurgimiento a otra forma de vida. Este complejo juego de relaciones se manifiesta en el mito relacionado con Eleusis.

Conservamos testimonios interesantes sobre los mitos que sustentan el ritual eleusinio. El más importante de ellos y el único al que podremos dedicar nuestra atención es el llamado *Himno homérico a Deméter*, que no tiene de homérico más que el nombre.

Cuenta cómo Perséfone adquiere su estatus de reina de los infiernos. De acuerdo con un plan trazado por Zeus, Hades la rapta para llevársela con él. Deméter, cuando advierte que su hija ha desaparecido, la busca incansablemente de día y de noche, con antorchas, sin encontrarla. Por fin el Sol, testigo de excepción de cuanto ocurre sobre la tierra, la informa de lo sucedido.

Deméter entonces se irrita, abandona el Olimpo y marcha a Eleusis disfrazada de vieja y allí es aceptada en casa de Céleo como nodriza de un hijo recién nacido, Demofonte. En la casa, una criada llamada Yambe consigue con sus gestos alegrar momentáneamente a Deméter y logra que acepte beber una bebida llamada Ciceó, compuesta de agua, harina de cebada y poleo. Deméter cría al niño Demofonte de una forma peculiar: le da néctar y ambrosía y por la noche lo pone al fuego para quemar su parte mortal. El propósito es convertirlo en dios. Pero su madre la espía y al ver cómo mete al niño en el fuego, grita, angustiada. Deméter deja al niño y renuncia a convertirlo en dios (en la versión más antigua, lo deja que se queme). Pide entonces a los humanos que le erijan un templo y confiere una peculiar dignidad a Demofonte. Una vez construido el templo, Deméter se refugia en él, irritada, y deja de propiciar que crezca la vegetación, lo que rompe completamente el orden de las cosas. Los hombres mueren de hambre y los dioses no reciben ofrendas. Zeus se decide a ensayar una conciliación. Por fin, se llega a un acuerdo. Perséfone volverá una parte del año con su madre, pero pasará otra con su marido, Hades, en los infiernos. Y es por eso por lo que, año tras año, cuando Perséfone regresa, Deméter vuelve a cubrir la tierra de flores y frutos. Una vez conseguida la reconciliación, Deméter instaura los misterios y vuelve al Olimpo.

Hay una versión posterior del mito, en la que tiene un papel mucho más importante Triptólemo. Es la que aparentemente se impuso en el final del arcaísmo y principio de la época clásica y será luego característica de Eleusis. La situación de partida es distinta: mientras que en el himno quien informa a la diosa del rapto es el Sol y la agricultura ya existía, por lo que Deméter se limita a bloquearla temporalmente, en el mito de Triptólemo, quien informa a Deméter es un héroe eleusinio, Disaules, que fue casual testigo del rapto mientras cuidaba cerdos. Según esta versión, la agricultura aún no existía, y es Deméter la que, agradecida por la acogida e información brindada por los de Eleusis, le ofrece al héroe Triptólemo el don de la agricultura, símbolo de la civilización. Este cambio de orientación del mito está seguramente en consonancia con los intereses políticos de los atenienses, quienes, apoyados en esta versión del mito, se reclaman ante el mundo de su tiempo como el foco de irradiación de la agricultura, la civilización, la ley y el orden, como verdaderos civilizadores de un mundo que antes era caníbal y salvaje. Y consideran que ello les da a derecho a exigir tributos a otras ciudades.

9.2. *Aspectos materiales del rito*

Descendamos del mito y sus interpretaciones a algo más concreto, a los aspectos materiales del rito que nos es dado conocer. Un problema insoluble es que no estamos en condiciones de saber si todos los testimonios, que son escasos y de diferentes épocas apuntan a un mismo tipo de rito o por el contrario evolucionó a lo largo del tiempo. En Eleusis hay restos de un santuario de época geométrica por lo menos. Hay restos micénicos, pero no consta que fueran de un santuario mistérico en fecha tan antigua. Un primer *telesterion* se construyó en época de Pisístrato, sobre otra estructura de época de Solón. Luego recibió sucesivas ampliaciones. Hay que asumir el riesgo de que estemos reconstruyendo un rito que nunca existió a partir de segmentos de ritos distintos. Pero recientemente se tiende a creer que no evolucionó demasiado desde el VI a C. hasta la época imperial romana.

La gestión del culto pertenecía en exclusiva a dos familias aristocráticas, con funciones netamente definidas cada una de ellas: el sumo sacerdote, el llamado hierofante, debía pertenecer a la familia de los Eumólpidas, mientras que de la familia de los Cérices procedían los dos sacerdotes de rango inmediatamente inferior, el portador de la antorcha y el heraldo sagrado. Una sacerdotisa vivía siempre en el santuario. El hierofante ostentaba el privilegio de aceptar o rechazar a los que pretendían iniciarse. Sobre todos ellos se sobreimpone otra figura, el llamado arconte rey (*archon basileus*) no eleusinio, sino ateniense, al que asiste un equipo de colaboradores (*epistatai*) que se encargan del fundamental tema de las finanzas.

Como ocurre con todos los misterios, la iniciación era un acto de elección individual. Había que pasar primero los «misterios menores», muchísimo menos importantes y muchísimo más desconocidos para nosotros. Sabemos que había dos tipos de iniciados, los de primer año y los de la *epopteia* (segundo grado), aunque no sabemos muy bien cómo coexistían ambos en los rituales.

Tenemos algunas descripciones de lo que se hacía (*ta dromena*). Aunque los ritos eran secretos, parece claro que al menos se podía aludir a algunos aspectos, que eran los básicos de la propaganda de los propios ritos.

De la propaganda del santuario se encarga la literatura, pero sobre todo, la iconografía. Magníficas piezas de cerámica llegan a todos los rincones del mundo conocido entonces (Italia, el sur de Rusia, Egipto), con ilustraciones del ritual eleusinio, que adquirió un enorme predicamento.

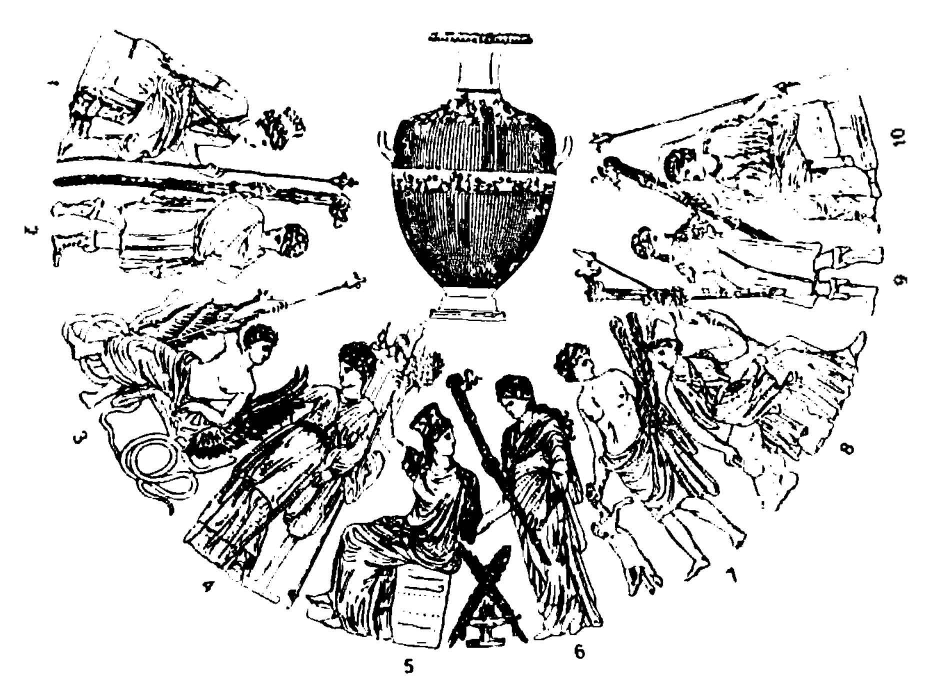


Figura 5. *Drama sacro durante el ritual eleusinio.*

En lo que se refiere al drama sacro que tenía lugar durante el rito, sabemos sus límites gracias a la llamada *Regina Vasorum*, una hidria con relieves policromados de San Petersburgo (fig. 5). En ella podemos ver una serie de personajes, que aparecen numerados en el dibujo. Se trata de figuras ordenadas simétricamente alrededor de un grupo central que representa el final feliz del mito: Deméter (n. 5) acoge a Core (6) a su regreso. La diosa al extremo izquierdo (1) nos muestra el principio de la historia: Deméter sentada en la Roca sin alegría. La que está al extremo derecho (10) es Core también sentada, triste, en el Hades. A la derecha de Deméter está Yaco (2) el dios que lleva a los iniciados a Eleusis. Al otro lado, a la izquierda de Core está Eubuleo (9) el dios eleusinio que la lleva del Hades a Eleusis. El n. 3 es Triptólemo y el 8 es Atenea, que simbolizan la invitación de los atenienses a todos los griegos a participar del festival y 4 y 7 son los iniciados más famosos, respectivamente, Dioniso y Heracles, que lleva el cerdito que debían sacrificar.

Lo que nos muestra la imagen es que en los Misterios el drama no comenzaba con el rapto de Core (que se supone que ya se había producido), sino con la separación de madre e hija. Al principio Deméter aparecía en la Roca sin alegría cuando los iniciados se acercaban a ella (representados por Yaco). Los iniciados comparten el sufrimiento de la diosa pero también su felicidad final y su destino glorioso.

No sabemos nada de lo que se decía (*ta legomena*) en el transcurso del rito, pero parece ser que era poco. No tenemos noticia de que existiera un texto sagrado (como sí conocemos que los había para otros cultos mistéricos, como los órficos). Probablemente el texto, que debía ser muy breve, era guardado, quizá de memoria, por las familias encargadas del culto.

9.3. *Reconstrucción del proceso de iniciación*

Veamos una reconstrucción muy sumaria del largo proceso de la iniciación eleusinia. La primera parte de los ritos tenía lugar en Eleusis o en un lugar sobre el Ágora de Atenas, llamado Eleusinio. Cada mista (nombre que recibía el iniciando) tenía que llevar un cerdito, para que asumiera sus pecados y muriera en su lugar. Los cerdos tenían un papel importante en el festival y no era ajeno a ello el que el héroe eleusinio que vio desaparecer a Deméter, según el mito, fuera porquerizo. Luego había una procesión de Eleusis a Atenas, se sacaban las imágenes, se reunían los que pretendían iniciarse y el hierofante excluía a los que no podían hacerlo.

Tras los preliminares, los mistas que iban a ser iniciados se reunían todavía en Atenas, en el pórtico llamado *Stoa Poikile*. Se celebraba el sacrificio de los cerditos y seguía una entronización (*thronosis*). Se sentaba al iniciando, sobre una piel de carnero. En profundo silencio, se le velaba y se le purificaba por el aire (abanicándole) y por el fuego (acercándole una antorcha). Se pasaba sobre su cabeza una cesta mística (*liknon*).

Días después, ya de camino, los iniciados se bañaban en el mar de Fálero con sus cerditos, ya muertos.

En un determinado punto del proceso, los iniciandos ayunaban y luego bebían el ciceó, bebida hecha con agua, harina y poleo. El ciceó representaba la dieta cereal, culta, la civilización, frente al «canibalismo» de la dieta carnívora anterior a que Deméter ofreciera sus dones.

Un par de días después los iniciandos partían, guiados por Yaco, llevado por un sacerdote (*Iachagogos*), por un camino de más de 22 km. Sin duda debían acordarse en su larga caminata de las fatigas de Deméter buscando a Core. Cuando estaban ya cerca de Eleusis salían a su encuentro desde el santuario unos efebos para escoltar a los que llegaban. Cuando cruzaban el puente sobre el río Cefiso, los peregrinos eran ridiculizados y zaheridos con cancioncillas satíricas e insultantes por gente del pueblo que se congregaba para ello junto al puente. Tras esta especie de «cura de humildad» llegaban al santuario y allí se acogía a Yaco de forma esplendorosa. Los iniciandos bailaban en una plaza llamada Calícoro (de las hermosas danzas) en honor de Deméter y Core. Se trataba del punto más próximo a la ciudad, antes de entrar en el santuario. Dentro del santuario estaba un asiento natural dentro de una cueva, llamado la Roca sin alegría (*agelastos*) donde se supone que la diosa estuvo sentada.

Por fin tenían lugar los ritos secretos. En un determinado momento debían pronunciar una contraseña sagrada:

> He ayunado, he bebido el ciceó, lo he tomado de la canasta, he trabajado y lo he puesto de nuevo en la canasta y de ahí, en la cesta.

Estas misteriosas palabras tendrían sin duda gran significado para los iniciados y bastante poco para nosotros. En este punto lo ocurrido está sometido a un alto grado de especulación, porque es de lo que estamos peor informados. El día se pasaba en espera y sólo cuando era ya de noche los iniciados entraban en fila en el santuario. Un muro les impedía ver el área de la roca sin alegría. Pero al alcanzar la puerta del muro es posible que pudieran ver a la diosa sentada en la roca. Oían lamentos procedentes de allí. Llegaban al *telesterion* y depositaban los cerditos en las *megara*, una especie de sótanos del templo. Luego peregrinaban fuera del *telesterion* a buscar a Core, en la oscuridad y con la cabeza cubierta con una capucha que no les permitía ver nada, cada iniciando guiado por un mistagogo. Podemos imaginar que andaban confusos y desorientados saltando por las breñas en la oscuridad, con una sensación de ansiedad y temor. Mientras, el hierofante golpeaba una especie de gong llamando a Core.

El regreso de Core no podía ser visto por los iniciandos, ya que la diosa (mejor dicho, quien la representaba) emergía, guiada por Eubuleo, enfrente de donde estaba Deméter. Tras abrazarla, Core y su madre abandonaban la cueva

y se dirigían al *telesterion* con Eubuleo. Cuando llegaban allí, se detenían e iniciados de segundo grado (*epoptai*) vislumbraban a la madre y la hija. De repente, el *telesterion* se abría y el hierofante aparecía en la puerta con una brillante luz detrás. Los iniciandos, ya sin capucha, pasaban, entrando de la oscuridad a un espacio resplandeciente por la cegadora luz que procedía de los centenares de antorchas llevadas por los *epoptai*.

En el *telesterion* las diosas aún serían visibles a los iniciandos, pero desaparecían en la estructura central. Probablemente aparecían también iniciados divinos como Heracles y Dioniso, así como Triptólemo. Después de que los iniciados del año en curso abandonaban el *telesterion* se les revelaba a los *epoptai* una visión especial. Aparecía probablemente Pluto niño (la riqueza) con una cornucopia, desnudo y con abundancia de grano.

El hierofante en medio del silencio y en el recogimiento, mostraba entonces una espiga, el símbolo del don de la diosa, de la cultura, de la civilización, casi de lo que nos hace humanos.

Luego venía un día de sacrificio y fiesta. Había un sacrificio de toros a Deméter y Core y otros animales, especialmente cerditos, eran sacrificados por los participantes en los altares de Deméter y Core.

El último día del festival se derramaban dos vasos, uno mirando al este, otro al oeste, en los *megara* del *telesterion*. Después, los iniciados volvían a Atenas.

La urna Lovatelli (fig. 6) resume algunos de los momentos más significativos del rito. A la derecha, el iniciando presenta el cerdito y el sacerdote lo purifica, mientras lleva una bandeja de ofrendas en la mano. En el centro, el iniciando, velado y sentado en una silla, cubierta por una piel de carnero, es purificado por el sacerdote, quien pasa sobre su cabeza el *liknon*, una especie de criba, que reproduce la que según el mito sirvió de cuna a Dioniso niño. Ambas son escenas que suponemos realistas, y que reproducirían momentos del culto. La de la izquierda ya no es realista, sino simbólica. Ambos planos en el mundo de la iniciación se confunden. Ahora el iniciando aparece ante una Deméter sedente y coronada de espigas de trigo, tras la cual está Perséfone llevando una antorcha. El iniciando, caracterizado por un haz de ramitas entrelazadas, toca la cabeza de la serpiente que sale de la cesta de Deméter. Ha superado sus miedos humanos más íntimos y ahora se mueve libre y relajado en un ambiente divino, en comunión con la divinidad.



Figura 6. *Rito eleusinio.*

9.4. *Efectos de la iniciación*

En el ritual eleusinio hay, pues, elementos catárticos, purificatorios (los misterios menores, el sacrificio del cerdo, el baño ritual); hay un ciclo de sufrimiento-gozo, ya que los iniciados sufren con las diosas y finalmente comparten la extraordinaria alegría de su reencuentro. Esta relación especial que el iniciado tiene con la Core le permite confiar en ella en su vida posterior en el Hades. De un culto agrario, el rito eleusinio se convierte, por obra y gracia de las conexiones de Core con el más allá, en ritual de garantía de una vida de ultratumba más feliz. Al conocer (y seguir en el rito) la suerte de las diosas, el iniciado adquiere el privilegio de aproximarse a las esferas de ambas diosas: la fertilidad aquí, la vida feliz allí. No es, pues, una victoria sobre la muerte, sino un privilegio en la muerte.

Tras este recorrido externo, planteémonos un nivel algo más profundo: qué efectos se pretendían conseguir con la iniciación. Para ello recurriremos a algunos testimonios significativos, que, pese a pertenecer a épocas distintas y a autores de muy diversa índole, muestran una notable coincidencia entre sí, haciéndonos sospechar que los pretendidos efectos de la iniciación no debieron de variar mucho a lo largo del tiempo.

Por empezar con los más a ras de tierra, ya se vio en § 3 un pasaje del *Himno a Deméter* en el que se ponía de manifiesto que los efectos prácticos no estaban ausentes. Estar a bien con la dispensadora del grano se suponía que aseguraba la provisión de cereal.

Los misterios procuraban bienestar terreno. Incluso tenemos registrados algunos milagros, como el de un tal Eucrates, que era ciego y que recuperó la vista, según nos cuenta un relieve votivo conservado en el Museo de Atenas.

Por otra parte, el contenido «ideológico» de los misterios era escaso. No hay un credo en los ritos de Eleusis. Ni siquiera, una fe.

Que los misterios procuran felicidad es una constante en los textos antiguos, aunque son los menos explícitos. Una felicidad que separa a los iniciados de aquellos que no lo son. Éstos últimos parecen, además, condenados a tener un destino distinto también en el Más Allá. Los misterios serían una especie de pasaporte para un destino privilegiado en el otro mundo, como vimos en el pasaje del *Himno a Deméter* (480-482), citado en § 3. En la misma línea se mueve Sófocles, *fragmento* 837 Radt:

> ¡Tres veces venturosos
> los mortales aquellos que, tras haber contemplado estos ritos
> se encaminan al Hades! Pues para ellos solo allí
> es la vida, y para los demás, afrontar todos los males.

Insiste el poeta en la ventura del mortal iniciado y define la actividad principal de los ritos como una contemplación. La estancia del iniciado en el otro mundo es para él la verdadera vida, (verdadera, quizá, por oposición a esta nuestra, que no lo es), frente a los males que debe afrontar quien no se ha iniciado.

Píndaro (*fragmento* 137 Maehler) no es mucho más explícito, pero, pese a todo, nos da algunas claves interesantes:

> ¡Venturoso aquél que tras haberlos visto (los Misterios) va bajo tierra,
> pues conoce el fin de la vida
> y conoce el principio dispuesto por Zeus!

Según el poeta, los misterios implican un tipo de conocimiento nuevo y una especie de renacimiento. El iniciado comprende el principio y el final de las cosas, probablemente porque este final es el principio de otra cosa; de una nueva vida en el Más Allá.

Ya en el siglo IV a. C., y aunque en un texto muy breve, Aristóteles, con la sagacidad que le es propia, define la naturaleza de los misterios o, mejor, la naturaleza del conocimiento que se adquiere en ellos (*fragmento* 15, citado por Sinesio, *Dión* 10):

> Aristóteles considera que los que se inician no deben aprender algo, sino experimentar y cambiar de mentalidad, esto es, llegar a estar preparados.

El saber que se adquiere en los misterios no es científico, no sigue las leyes del pensamiento discursivo, sino que es sapiencial, una experiencia sacra, que produce *per se* un cambio de mentalidad, un conocer que consiste en experimentar. A través de la experiencia anímica, que marca para toda la vida, el iniciado se siente parte de un cuadro místico-escatológico en que el principio y el final de su vida adquieren sentido, Sólo así su vida en el otro mundo será una verdadera vida. Y la preparación no puede ser para otra cosa que para la muerte.

Gracias a Sópatro, *fragmento* 8 aunque se trata de un texto muy posterior, del IV d. C., sabemos que la experiencia es, en gran medida una «salida de uno mismo», para sentirse integrado en una realidad más amplia:

> Salí de la sala de los misterios sintiéndome como un extraño a mí mismo.

Isócrates, *Panegírico* 28 insiste en el doble beneficio de los misterios, los de la agricultura, presentada como símbolo de la vida civilizada, y la promesa de una vida feliz en este mundo y en el otro:

> Deméter, cuando estaba errante tras el rapto de Core, fue benévolamente tratada por nuestros antepasados, con unos servicios que no pueden entender sino los iniciados, y les dio dos tipos de recompensas: las más importantes fueron las cosechas, causa de que no vivamos como fieras, y la celebración de los misterios, que dan a los iniciados las más dulces esperanzas para el final de la vida y para toda la eternidad.

También Crinágoras de Mitilene (*Antología Palatina* 11.42) abunda en la felicidad producida por los misterios:

> Aunque tu vida haya sido siempre sedentaria, y por el mar
> no hayas navegado ni recorrido caminos por tierra firme,
> pese a todo, acércate a la Cecrópide (*es decir, al Atica*), para contemplar
> aquellas noches de los ritos de la gran Deméter,
> gracias a los cuales, tanto entre los vivos, como cuando vayas
> al reino de la mayoría, tendrás un ánimo sin cuitas y más ligero.

El reino de la mayoría es obviamente un eufemismo para referirse al reino de los muertos. Aún Cicerón (*Acerca de las leyes* 2.14), ya en época republicana romana, nos demuestra la gran estabilidad del mensaje eleusinio. Los componentes: sentimiento de la vida civilizada, felicidad en esta vida y esperanza para la otra aparecen en su texto con toda nitidez:

> Por ellos (los Misterios), por los que, tras habernos alejado de una vida salvaje y cruel, nos hemos civilizado y moderado en una existencia humana, hemos conocido lo que se llaman «iniciaciones», pero en realidad son los verdaderos principios de la vida y no solo hemos ganado un motivo para vivir con alegría, sino también para morir con mayor esperanza.

Pero, además de lo que se espera alcanzar, y de algunas descripciones más bien externas del estado de felicidad y esperanza que se consigue, intentemos concretar el tipo de vivencia que sentía el fiel en la iniciación. En el texto de Dión (citado en § 8) se ponía de manifiesto que lo que se ve y lo que se oye, misterioso e irracional, es lo que suscita la impresión de que existe algo más allá de la experiencia visible, la convicción de que existe una especie de plan, un orden universal, en el que el iniciado se integra.

No es sin embargo la eleusinia una experiencia extática y desenfrenada, como la dionisíaca; es más bien una sensación de comunidad con otros, y sobre todo una liberación.

Hipólito, que, como cristiano que es, recoge estos testimonios con afán crítico, recupera un instante especial de la iniciación *(Refutación de todas las herejías* 5.8.29):

> Los atenienses cuando se inician en los misterios eleusinios, les muestran a los que asisten, como un grande, admirable y cumplido misterio concerniente al más alto grado de iniciación, en silencio, una espiga segada. Y esa espiga es entre los atenienses un gran astro auténtico.

Evidentemente cualquier cosa puede ser fundamental si se la rodea de la debida importancia. En este caso, el fiel ve en la espiga el símbolo máximo de la vida civilizada, al tiempo que la metáfora de la reiniciación de la vida. Por su parte, Aristides (*Eleusis* 2) señala algunos rasgos de la experiencia eleusinia en un momento dramático, en que Eleusis ha sido asaltada y destruida por los costobocos, en verano de 170 d. C.:

> ¿De qué otro lugar o mito los presagios cantan cosas tan maravillosas, o las ceremonias proporcionan tan gran espanto, o lo que se ve rivaliza tanto con lo que se oye? (...) Pero el provecho del festival no sólo está en la alegría del instante, ni en la liberación y el olvido de las dificultades de tiempos pasados, sino también en la obtención de dulces esperanzas para la muerte, como la convicción de una vida mejor y de no yacer en las tinieblas y en el fango, que es lo que espera a los no iniciados.

El autor insiste en la alegría del instante, en la experiencia gozosa, que comporta la liberación de fatigas pasadas y dulces esperanzas para después de la muerte, y habla de un ritual consistente en contemplación y audición, que segregará a los iniciados de los que no lo son, a los que se promete el fango...., pero hay algo nuevo: la referencia al espanto, como cualidad positiva. El miedo liberador, cuando se supera en el rito.

10. Colofón

Como hemos visto a través de los textos, la iniciación en los misterios es, antes que cualquier otra cosa, una experiencia, Una gran experiencia que opera por vívidos contrastes: vida/muerte, luz/oscuridad, terror/felicidad. Tales contrastes, producidos bruscamente, someten al espíritu a un fuerte shock no racional, que libera de la propia identidad y hace que cada individuo se comunique con una realidad superior. El iniciado se siente así situado en la naturaleza, en la historia del cosmos, como si al fin lograra comprender sin palabras el lugar del hombre en el mundo, el sentido de su vida y de su muerte como tránsito a su destino futuro en el más allá, del que la iniciación viene a ser una especie de ensayo general. Un instrumento, en suma, para liberar de incertidumbres y zozobras y aceptar la situación y el destino del hombre en este mundo y en el otro.

Hay muchos aspectos que no he podido tocar, por razones obvias, pero al fin y al cabo los misterios son los misterios y lo más probable es que los lectores de este trabajo no estén iniciados, así que, como reza el primer verso de algunos poemas órficos (*Orphicorum fragmenta* 1b Bernabé) me despediré diciendo:

> Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.



Orígenes del cristianismo. Breve síntesis

Antonio Piñero
Universidad Complutense de Madrid

El tema anunciado por el título suscita recelos y reacciones viscerales porque la cuestión está relacionada con el espinoso asunto del verdadero fundador del cristianismo. No es raro oír en ambientes más o menos ilustrados la afirmación de que el fundador del cristianismo no es Jesús de Nazaret, sino Pablo de Tarso. Pero la expresión cruda y simple de esta idea genera un rechazo en muchos fieles cristianos acostumbrados desde siempre a oír la frase "Jesús, el fundador del cristianismo", o bien Jesús "rompió las bases del judaísmo de su época", o bien "se opuso tajantemente a la religión judía dominante en su tiempo". Todas estas ideas, tanto lo del fundador del cristianismo como la posición de Jesús respecto al judaísmo, necesitan precisiones y aclaraciones porque afectan directamente a nuestro tema. En esta charla intentaremos hacerlas en cuanto el breve tiempo de una conferencia lo permita.

1. "Orígenes" y no "origen"

Lo primero que debemos sostener respecto al tema expresado por el título es que el plural "orígenes" y no el singular es muy adecuado. Y si se me apurara, habría que decir "orígenes de los cristianismos". El cristianismo es un fenómeno complejo y dinámico que no tiene un solo origen, sino varios. Siendo el cristianismo un proceso en marcha, que se va generando en un espacio de tiempo muy amplio, por lo menos durante siglo y medio en su época constituyente (partimos del supuesto que la muerte de Jesús ocurrió en el 30 o el 33 d.C.), jamás puede hablarse de un origen y menos de un solo fundador.

En segundo lugar debemos distinguir entre orígenes remotos y próximos. Los orígenes remotos del cristianismo como religión independientemente del judaísmo son muy amplios. Esta idea se sostiene por la observación siguiente: tras un detenido análisis en el marco de la Historia de las religiones se percibe que ninguna de las ideas teológicas del cristianismo primitivo (los comienzos de la teología cristiana y los comienzos del cristianismo son lo mismo), consideradas aisladamente y tal como se reflejan en sus primeros escritos, el Nuevo Testamento, es original. Ninguna. He defendido repetidas veces que la teología de este corpus, que refleja los orígenes cristianos, no es como un meteorito descendido de una vez del cielo con una revelación única y especial, sino que es el producto de la historia teológica, social, literaria e incluso filosófica anterior a él: del judaísmo más o menos helenizado en el que nace y de su entorno.

Los orígenes remotos del cristianismo son el judaísmo antiguo, anterior al siglo V a.C. que a su vez tiene mil influencias sobre todo cananeas, de Egipto y de Mesopotamia. De estos orígenes remotos no vamos a tratar aquí. Baste con la idea de que el cristianismo es como un gran lago al que afluyen aguas de muy diversas procedencias. Dentro de ese lago se mezclan pausadamente, y cuando rebosan para formar un gran río, éste tiene corrientes que son ya diversas a las que entraron en ese reservorio primero.

El trasfondo, u orígenes próximos del cristianismo es también naturalmente la religión judía, pero en concreto del siglo I de nuestra era, que había sufrido una notable influencia del helenismo sobre todo en la ética y la escatología, y también · –aunque la gente no lo piense— la religión y religiosidad griegas no israelitas del entorno tanto del judaísmo de Palestina como del llamado "judaísmo de la Diáspora", que tenía un importante centro en Jerusalén y que influyó decisivamente en la gestación del cristianismo primero.

2. La religión judía del siglo I de nuestra era

A su vez, la matriz judía inmediata —o religión judía en el siglo I— del cristianismo es bastante compleja: no es un judaísmo simple, monolítico y unitario como podría barruntarse al contemplar el judaísmo de hoy día. La religiosidad y religión judía que heredó Jesús de sus antepasados no es sólo la teología judía tradicional de los primeros y más antiguos estratos del Antiguo

Testamento, el Pentateuco, los grandes profetas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, los libros de los Reyes, etc., sino un judaísmo modificado desde el tiempo del final del exilio en Babilonia (en el ocaso del siglo VI a.C. y principios del V en adelante) por influjo de la religión persa y por las corrientes filosóficas y religiosas del helenismo.

Aclaremos esta última idea. No es de extrañar —en primer lugar— el influjo de la religión persa en el judaísmo que desemboca en Jesús, porque los judíos siempre estimaron esta religión como elevada de ideas y digna de encomio, y porque los judíos formaron parte durante casi tres siglos del Imperio persa. La lengua oficial de este conglomerado imperial en su zona occidental —hasta Asia Menor— era el arameo..., la misma lengua vernácula de los judíos, que habían perdido ya el hebreo como lengua de uso común y la reservaban como lengua religiosa y de las discusiones teológicas técnicas.

De modo sintético, las nociones teológicas en las que el sentir medio de la investigación actual ve cierta influencia persa en la religión judía que recibe Jesús son las siguientes:

- La conformación del concepto del "juicio final", sobre todo el papel desempeñado en él por el "fuego devorador";
- La potenciación de la creencia en ángeles y demonios, de base judía ciertamente pero desarrollada y a la vez estructurada en extremo a imitación del sistema babilonio de ángeles y demonios. Un ejemplo significativo: el demonio Asmodeo del Libro de Tobías es el Aesma daeva iranio;
- La creencia en el castigo final de los malos espíritus; y, especialmente,
- La expansión por la religión judía del llamado "dualismo cosmológico y ético". Es ésta una concepción religiosa que afirma como idea central la existencia de dos Poderes, el Bien y el Mal, potencias encontradas, adversarias, cuya pugna se refleja en todos los ámbitos tanto en el universo como en la existencia humana, cuyos aspectos positivos y negativos son el producto —o bien se hallan fuertemente influenciados— por la lucha de esos dos poderes espirituales enemigos. Ahora bien, tanto en el reino cósmico como en el moral el Principio Bueno acabará por imponerse, el Malvado quedará destruido, los justos serán separados de los perversos y finalmente el orden del universo, que incluye un paraíso para los justos, será definitivamente restaurado.

Este dualismo potencia un lenguaje religioso que gusta de contrastar "arriba y abajo", "luz y tinieblas", "espíritu y materia", "verdad y mentira", etc.

3. La influencia del helenismo sobre la matriz judía del cristianismo

En segundo lugar: la influencia del helenismo (es decir, la expansión de la lengua y la ideas griegas: conceptos religiosos, filosóficos popularizados y ético-morales) sobre la religión judía de la época que afecta la nacimiento del cristianismo (desde el 300 a.C. hasta más o menos el siglo I completo) se traduce fundamentalmente en lo siguiente:

- En una evolución profunda de la concepción de Dios, que olvida sus caracteres antropomorfos y se hace más abstracta, más distante;
- En una evolución de la concepción del ser humano, pues el judaísmo va perdiendo un concepto hebreo, antiguo, muy arraigado, una noción unitaria de la persona como carne/alma, "almicuerpo", íntimamente unidos, que evoluciona hasta pensar al hombre como compuesto de dos partes casi irreconciliables: alma/espíritu y carne/materia;
- En la concepción de la preexistencia de las almas, herencia de los órficos griegos (aquellos que decían que sus nociones religiosas derivan ya desde los siglos VII/VI a.C., del mítico personaje Orfeo, héroe divinizado). La creencia en un alma preexistente antes de inhabitar un cuerpo material fue transmitida por la filosofía griega popularizada, sobre todo por el platonismo.
- En el consecuente desarrollo de una doctrina de la retribución divina en la otra vida. Si el alma es inmortal, recibirá premios y castigos según se haya comportado en la vida terrena.
- En una mutación de la ética judía -antes concentrada en una moral sólo para esta vida, intramundana, ya que el judaísmo del siglo IV a.C. no creía aún en la existencia de otra vida-, que cambia en consecuencia con las nociones expresadas en los puntos anteriores, a saber la existencia e inmortalidad del alma y la firme creencia en la justicia divina retributiva en otra vida.

Se acepta en general por los investigadores de los orígenes cristianos que el judaísmo helenístico desarrolla una nueva ética moldeada tanto por las men-

cionada creencias como por la aceptación de preceptos morales estoicos y de la filosofía cínica. Estas dos escuelas habían desarrollado mucho las nociones éticas debido al principio básico de que lo más importante de la filosofía es el cuidado del alma y la práctica de la virtud, y las habían expandido por todo el mundo griego. Una prueba de este influjo, sobre todo del estoicismo, se ve sobre todo en las listas judías helenísticas de virtudes que deben practicarse y de los vicios que deben evitarse, que coinciden con las enumeraciones análogas de los filósofos estoicos y cínicos.

Lo dicho hasta el momento baste sintéticamente en cuanto a los orígenes próximos del cristianismo, el judaísmo de la época en la que nace. En síntesis, espero que quede claro que este judaísmo recibe una rica herencia de siglos conformada no sólo por su propia evolución natural como religión, sino por influencia exterior del mundo babilónico-persa, así como de la atmósfera religiosa de la piedad y filosofía del helenismo.

4. Jesús de Nazaret fue únicamente la base y el impulsor del cristianismo

Vayamos ahora a los orígenes aún más inmediatos del cristianismo. También con el sentir de la inmensa mayoría de los investigadores independientes podemos afirmar que Jesús no fue propiamente el fundador del cristianismo, sino sólo su base y su impulsor. ¿Por qué razón? Sencillamente porque la religión de Jesús fue esencial y profundamente judía, no cristiana. El cristianismo no fue la religión de Jesús —son muy diferentes, como veremos— sino el producto de una reflexión creativa sobre la religiosidad, religión y el legado de éste, y una reinterpretación de la importancia y trascendencia de la figura y misión del Nazareno.

Es cosa bien sabida que Jesús se creyó y fue de hecho esencialmente el predicador, el heraldo calificado por la divinidad de la inminente venida del "reino de Dios". Por el contrario, en el cristianismo, la figura de Jesús y sobre todo el recuerdo de su actos finales, a saber su muerte y la creencia esencial en su resurrección, pasan a ocupar el puesto central del mensaje, que es ante todo de salvación espiritual. Esta idea ha sido expresada con una frase que ha resultado célebre: Jesús pasa de anunciador del Reino de Dios a anunciado, a ser el objeto de la proclamación cristiana (Rudolf Bultmann, uno de los más señeros

teólogos protestantes del siglo XX). Con otras palabras: de proclamador a proclamado. Además el cristianismo, al ser una reflexión creativa y una reinterpretación de Jesús-Cristo, Jesús ungido o mesías, se muestra como un nuevo movimiento religioso cuya teología supone un salto teológico cualitativo sobre el pensamiento judío general y la teología de Jesús. Entre las nociones religiosas básicas de éste y la teología cristiana hay un hiato. Debemos fundamentar este aserto con dos argumentos.

A. El primero: si analizamos la vida y el mensaje de Jesús lo más objetiva y asépticamente posible, es lícito concluir que la religión de Jesús fue plenamente judía, y consecuente con sus principios básicos. Siendo un simple particular fue bautizado por Juan Bautista y se convirtió en su discípulo durante un cierto tiempo; de éste tomó luego los motivos principales de su predicación. Por tanto, es lícito deducir que la figura y pensamiento del Bautista, que poco tienen que ver con el núcleo del cristianismo, enmarcan básicamente el pensamiento de Jesús.

A pesar de las apariencias, y de una interpretación en contrario que ha durado siglos, Jesús nunca quebrantó la ley de Moisés, sino que la interpretó a su manera como hicieron muchos otros rabinos de su época. No sólo no la quebró, sino que intentó profundizarla y buscar su mejor cumplimiento. Incluso el episodio de la llamada "purificación del Templo" (Mc 11,15-17) no tenía propósito alguno de invalidar esta institución, ni de superar el judaísmo, sino todo lo contrario: el mero hecho de enfadarse agriamente con su mal funcionamiento —a su entender— y la proclamación de que Dios habría de construir en un futuro próximo un templo nuevo, el santuario del final de los tiempos, es una afirmación radiante de la validez de la institución; en sus discusiones en torno a la interpretación de la norma mosaica, al más puro estilo de otros rabinos de la época, en especial fariseos, Jesús buscaba sólo resaltar lo esencial y más profundo de la ley de Moisés de modo que su vigencia brillara con todo su esplendor y se pudiera poner en práctica con mayor intensidad y pureza.

Jesús reunió un grupo de discípulos cuyo núcleo estuvo compuesto de Doce. Pero este conjunto no era una "iglesia", sino la representación simbólica de las doce tribus de Israel, restauradas por Dios (desde la caída del Reino del Norte a manos del rey asirio Salmanasar, (721 a.C.) se habían perdido diez tribus) en los momentos finales para que pudieran participar de la bienaventuranza del reino de Dios. Así pues, Jesús habló y actuó como si fuera el portavoz de Dios para los momentos finales del mundo y para la restauración de

Israel dentro del marco de la Alianza de siempre. Jamás pensó en fundar una alianza nueva, a pesar de lo que puedan aparentar algunas tradiciones sobre la Última Cena. Si, como hemos indicado, el centro y la razón de ser de su predicación fue el anuncio de la venida inmediata del reino de Dios en Israel, lo que con ello deseaba significar no fue más que el cumplimiento de las promesas hechas a Abrahán y a David, sobre todo a través de los profetas, de la más gloriosa restauración del pueblo elegido.

Jesús no fue un predicador universalista, sino que ciñó y limitó su predicación a las gentes de Israel, excluyendo prácticamente a los paganos; se dirigió de forma especial a los pecadores en la Judea y Galilea de su tiempo; anunció que el establecimiento de ese Reino tendría lugar en un futuro próximo: el reino no había llegado aún en el presente; sólo se veían alborear sus inicios ya que el reinado de Satanás comenzaba a declinar por obra de la acción de Jesús, manifestada simbólicamente ante todo por sus exorcismos y consecuentes sanaciones.

Del estudio de la predicación de Jesús se deduce que el carácter de este reino sería complejo: al tener lugar sobre la tierra de Israel, al menos en una primera fase, no se podría separar nunca bien lo religioso de lo político. El Reino constaría de una mezcla de bienes materiales, simbolizados en la metáfora del banquete, y de bienes espirituales, producidos por la amistad restaurada con Dios gracias a la plena y profunda observancia de la ley divina otorgada a ser a través de Moisés.

B. El segundo argumento para fundamentar el aserto de que la religión de Jesús se parece poco a la cristiana es la sustentación de la idea que el concepto de la salvación del ser humano en Jesús y en el cristianismo son totalmente distintos. Para ejemplificarlo me concentro en el concepto de salvación de Pablo de Tarso, que es el más genuinamente cristiano y que, en mi opinión, se parece mucho más a una noción propia de las religiones de misterio del helenismo que a la idea al respecto que tenía Jesús de Nazaret. Luego compararemos sus nociones con las de Jesús, en el mismo ámbito de la salvación del individuo.

Sintéticamente: según Pablo, la condición moral de la humanidad que debe ser redimida es la de un sometimiento terrible al imperio del pecado. Ello es resultado de la falta primigenia de Adán, transmitida de algún modo, miserioso, a sus descendientes. Y lo más trágico de esta situación es que el ser humano no puede salir de esa situación en manera alguna por sus propias fuerzas.

Pablo predica que, para remediar tal situación insostenible, que provoca también el "disgusto" divino por la terrible situación de su criatura, Dios decide que desde el cielo descienda un enviado suyo, un Salvador de la humanidad que se encarnará en un cuerpo humano, el de Jesús. Esto ocurrirá en la plenitud de los tiempos, la época mesiánica, la de la redención. Luego afirma el Apóstol que el mismo designio divino, eterno, este redentor sufrió muerte violenta, crucificado. Pero posteriormente fue resucitado por el mismo Dios, con lo que quedó claro que el tal salvador era de algún modo inmortal y divino.

La muerte del salvador, mesías, Jesús fue un sacrificio vicario en pro *de la redención de todos los hombres*, no de sólo Israel: supone la expiación ante Dios de los pecados de toda la humanidad. Pero esta potencialidad se hace solamente acto en cada uno por un acto de fe que supone el reconocimiento y la aceptación gozosa de ese misterioso designio divino: Jesús como redentor y su sacrifico vicario más su resurrección. Al creer en ello cada individuo queda declarado justo —su situación de pecador queda eliminada— ante el tribunal de Dios. Finalmente, gracias al bautismo, se percibe externamente y se concretiza que el pecador se hace partícipe de la muerte y resurrección del Enviado, por lo que —si sigue fiel hasta el final de su existencia— alcanzará también la resurrección y la inmortalidad que le competen al Redentor. La participación en la eucaristía confirma estos beneficios.

Pues bien, esta concepción nada, o muy poco, tiene que ver con la idea que tenía Jesús de Nazaret, en el Israel del año 30 más o menos de la era común, de cómo se salvaba un ser humano. A saber, según Jesús, el hombre se salva sólo por la fidelidad a la Alianza y a su norma, la Ley de Moisés, y por su entrada y participación en el reino de Dios anunciado por Jesús mismo. Esto sirve para el pueblo elegido. Y si el hombre es pagano, se salvará —o bien convirtiéndose en prosélito del judaísmo, los menos— o bien participando de esta realidad de "vida recta" de algún modo. Jesús no especifica cómo, pero se sobreentiende que habría de ser tal como creía el judaísmo de su tiempo: si el pagano cumple de buena voluntad la ley natural, impresa en su corazón y que coincide con el Decálogo, no será condenado. De algún modo, Dios le hará participante del "mundo futuro".

Como se ve, el centro de la concepción paulina de la salvación es la de un hombre-Dios que muere y resucita y hace participante a los humanos —gracias solamente a la fe— de los efectos redentores que de estas acciones se despren-

den, mientras que tal idea básica y fundamental en nada interviene en el concepto de la salvación del ser humano —el judío primero y algún que otro gentil convertido— según Jesús de Nazaret. Probablemente para el Jesús judío la salvación según Pablo de Tarso sería declarada una locura impensable.

Por estos dos argumentos —la religión de Jesús y el concepto de la salvación— queda en mi opinión bastante claro que Jesús no pudo ser el fundador del cristianismo —pues su teología es judía y por ello muy diversa a la cristiana—, sino sólo su impulsor de algún modo, al iniciar un movimiento de reflexión sobre el judaísmo que acabaría con el tiempo —y gracias también a los impulsos de otros— en el cristianismo.

5. El nacimiento del cristianismo

Entonces, ¿cómo nace el cristianismo? En mi opinión y como ya he afirmado, el nacimiento del cristianismo se produce como una serie de actos de exégesis o reinterpretación de la figura de Jesús. Para mí el cristianismo es un fenómeno exegético. Debemos explicar cómo.

Es bien sabido que Jesús no dejó nada escrito, pero sabemos también que su predicación y sus acciones causaron una amplia conmoción entre sus seguidores. Fue Jesús un gran rabino y un gran conmovedor de las masas. Ahora bien, precisamente al ser su enseñanza solamente oral, legó a sus discípulos al morir un rico patrimonio de dichos y sentencias morales, de notables interpretaciones de los textos sagrados, sobre todo de la Ley y de los Profetas, de concepciones sobre el Reino de Dios, que había que transmitir a otros, pues sus discípulos creían que Jesús había sido el mesías y los demás debían saberlo y actuar en consecuencia.

Pero "transmitir" puede hacerse de dos modos: mecánicamente o interpretando. El origen del cristianismo está ligado íntimamente a esta segunda manera, la interpretación, debido a lo que ocurrió tras la muerte del Maestro. Transmitir la herencia de Jesús estuvo condicionada por un hecho singular: sus seguidores estuvieron muy pronto absolutamente convencidos de que no había muerto para siempre... ¡Dios lo había resucitado! El Maestro vivía de nuevo espiritualmente entre ellos; sí, estaba vivo y había sido exaltado hasta el ámbito de la diestra de Dios. Con su ausencia física pero con su presencia espiritual, la figura de Jesús se engrandeció y se idealizó, y sus seguidores comenzaron a

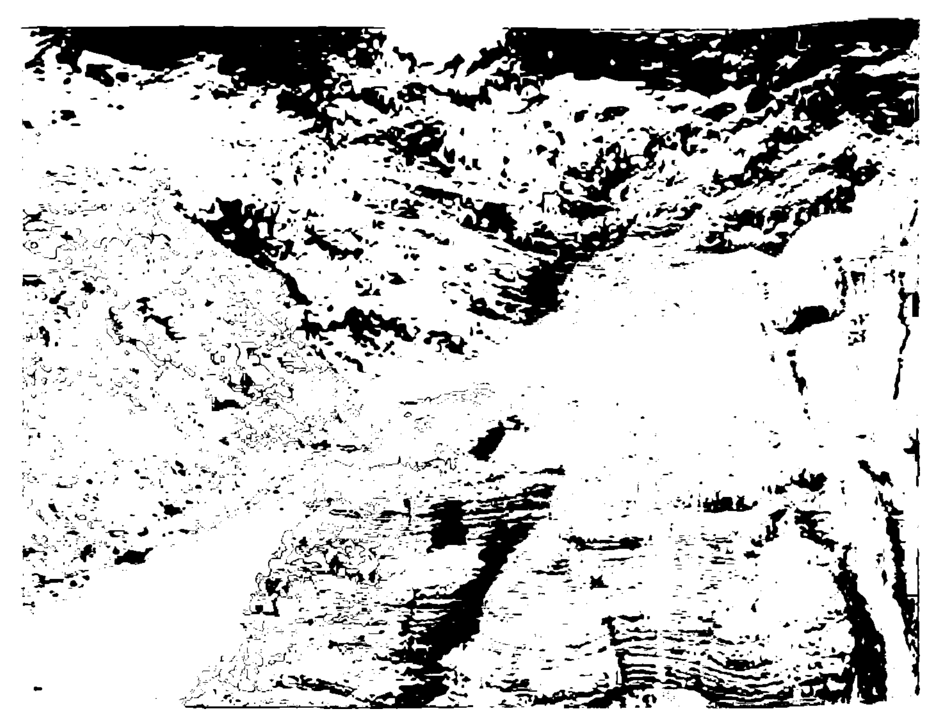
pensar y a preguntarse si habían llegado a entender profundamente cuál había sido en verdad la importancia de su misión y de su vida. Era preciso reflexionar sobre ella, repensarla. Y para repensarla sólo tenían un modo: echar mano de los textos de la palabra de Dios que directa o indirectamente hablaban del mesías, es decir, de los textos de la Escritura que los rabinos judíos del momento consideraban "mesiánicos". A esta reflexión sobre textos mesiánicos para indagar qué significaba realmente Jesús mesías me refiero cuando afirmo que el cristianismo, la teología cristiana, es un fenómeno exegético, pues se realiza haciendo una nueva exégesis o interpretación de tales pasajes de la Escritura, casi todos declarados mesiánicos previamente... y algunos descubiertos por los judeocristianos en su nueva indagación.

El nacimiento mismo del cristianismo, la teología sobre Jesús, se caracteriza porque los rasgos más importantes de esta reinterpretación son esencialmente dos, compartidos por todos los fieles:

Primero: quedaba ya claro para todos que la muerte horrorosa de Jesús, junto con el prodigio de su resurrección, suponían que Dios lo había confirmado en su función de mesías. Y como Jesús no había podido cumplir totalmente esta tarea mesiánica en su vida terrena, pronto tendría que venir de nuevo desde el cielo para ejecutarla, acompañado de las fuerzas celestes que Dios pusiera a su disposición.

Segundo: la resurrección de Jesús había colocado a éste de algún modo al lado de Dios en el cielo. El Maestro estaba junto a Dios y sea como fuere el modo como esto se explicara, Jesús era y había sido divino de alguna manera.

De acuerdo con el primer presupuesto que acabamos de mencionar —que Jesús vendría pronto a cumplir su misión— lo que al parecer debería haber importado a la comunidad de sus seguidores era prepararse para ella: cumplir estrictamente la Ley, dedicarse a la oración preparatoria para esa venida y visitar diariamente el Templo participando lo más posible en sacrificios y oraciones; en suma, estar en contacto máximo con Dios... y esperar. Sin embargo, no fue así. Hicieron esto sin duda, como nos dicen los Hechos de los Apóstoles, pero, además, en medio de la tensa espera escatológica de la segunda venida del Maestro había también tiempo que se dedicó a reflexionar sobre él, a interpretar la Escritura a la luz de lo que había pasado con Jesús... y a explicar la misión de éste a los demás judíos a la nueva luz de su reflexión... y eso fue lo que generó la teología cristiana.



Qumrán.

Pasó con el cristianismo naciente lo mismo que con la comunidad de Qumrán que generó los famosos Manuscritos del mar Muerto: convencidos como estaban esos esenios del fin del mundo inmediato no se dedicaron a esperar paciente y tranquilamente el final, sino que reunieron una biblioteca espiritual, se dedicaron a interpretar los pasajes de su Biblia que les parecía que hablaban del final, o de su secta, y compusieron un monto notable de nuevos escritos espirituales y de nuevas interpretaciones de los profetas que afectaban a la figura de su dirigente, el Maestro de Justicia y al porvenir del mundo y de ellos mismos.

Para entender bien este fenómeno de reinterpretación de Jesús que como digo es el origen de la teología cristiana, me parece conveniente compararlo con el nacimiento y origen de las sectas o "partidos" religiosos entre los judíos: los fariseos, los saduceos y los esenios. ¿Por qué se generaron sectas en Israel?

La respuesta puede ser: por la conjunción de varias razones, pero sobre todo tres: 1) porque la Escritura y la religión era omnipresente en la vida de un judío; 2) porque las Escrituras, y en especial la Ley, eran objeto de estudio y análisis minucioso; y 3) porque cada grupo interpretó esos escritos sagrados, en especial la Ley, a su manera.

La primera de estas razones insiste en algo obvio: todo el país de Israel era intensamente religioso. El índice de gente "practicante", observado con ojos de hoy, era elevadísimo y las Escrituras en general, y su parte más importante, la Ley, ocupaban el primer puesto en el pensamiento y el corazón de los israelitas. La Ley y la Alianza habían conformado y moldeado una cultura religioso-política en la que no se distinguía en absoluto qué era religión y culto a Dios y qué meramente vida corriente o gobierno político de la nación.

La segunda y tercera condición insisten en que la práctica del continuo estudio y reflexión sobre la Ley y las Escrituras hacía que se generaran obligatoriamente distintas exégesis de ella. Si la Ley y las Escritura pertenecen a la vez a lo religioso y a lo político, si iluminan y controlan todos los ámbitos de la vida, si hay un buen número de gentes que se dedican día y noche a estudiarlas, no cabe duda de que se produce el sustrato necesario para que surjan distintas interpretaciones de ella, y para que se unan en un "grupo", "partido" o "secta" aquellos que estaban fundamentalmente de acuerdo en un modo o sistema concreto de interpretación.

Algo análogo pasó en los orígenes del movimiento cristiano. Tenemos lo siguiente:

- Unos seguidores de Jesús de espíritu altísimamente religioso.
- Un final catastrófico e inesperado de su líder carismático y mesiánico, que exigía una explicación.
- Una creencia firme en la resurrección de ese líder, resurrección por mano divina que confirmaba su mesianismo.
- La existencia de textos de la Escritura considerados mesiánicos que podrían ayudar, bien interpretados, a explicar por qué había ocurrido lo que ocurrió.
- Una intensa dedicación a esta tarea de interpretación por parte de los primeros seguidores de Jesús, tal como testimonian los Hechos de los apóstoles.

Consecuencia global: la reinterpretación de la muerte y resurrección de Jesús por parte de sus seguidores —que se creen al igual que los de Qumrán, inspirados por el Espíritu Santo (piénsese en Pentecostés y la interpretación de lo sucedido: "En los días postreros...", dice Pedro en su discurso explicativo, "derramaré mi Espíritu sobre mis siervos y siervas y profetizarán" , Hch 2, 16-18)— produce la teología propiamente cristiana y da origen por tanto al cristianismo.

Es fácil de ver cuánto pueden modificar el sentido de las Escrituras las ideas previas de un grupo. Y como hemos sostenido ya, el grupo de seguidores de Jesús partía de las firmes y para ellos incontrovertibles ideas previas de que su Maestro era el mesías y de que su muerte correspondía a un plan divino, pues había sido resucitado por Dios para cumplir finalmente la misión encomendada.

Con estas nociones previas llegaron los cristianos a través de una exégesis de la Escritura a una nueva noción de mesianismo, el mesianismo sufriente de Jesús, y a una nueva interpretación de las Escrituras —en concreto Isaías 53, Isaías 7; Salmos 2, 22, 69 y 110—, de la ley de Moisés y de la salvación. Éstos son los primeros pasos del cristianismo. Veámoslo.

6. La gestación de la interpretación paulina de Jesús

El cristianismo que se vive hoy, ya sea católico, ya protestante u ortodoxo, por nombrar las tres divisiones fundamentales de las denominaciones cristianas, es fundamentalmente paulino. Y el probable origen, aunque tenue, del paulinismo se halla en el movimiento de los judeocristianos helenistas —por contraposición a los judeocristianos hebreos— tal como nos lo pintan los capítulos 6, 7 y 8 de los *Hechos de los apóstoles*.

El capítulo 6 de los *Hechos* describe claramente cómo pronto surgió una disensión fortísima en el grupo de seguidores de Jesús, nacida de una diversidad de explicación del legado del Maestro. El autor de los *Hechos* afirma que el motivo de la disputa era puramente sociológico: había diferencias en el reparto de los subsidios económicos que la comunidad otorgaba a los más desamparados entre ella, las viudas. Y salía perdiendo el grupo de los judíos que habían venido a Jerusalén de fuera de Israel, y que hablaban griego entre sí, por lo que les llamaba los "helenistas".

Pero, como se ve por la sucesión de los hechos que dibuja el mismo Lucas, el trasfondo de la disputa era distinto a las meras razones sociológicas: los motivos de disensión eran ante todo teológicos. Si simplemente se analiza el discurso del "jefe" de los helenistas, Esteban, en el capítulo 7 de *Hechos*, se observará fácilmente que —aparte de un largo parlamento sobre la historia de Israel— muestra algunas críticas serias a ciertas creencias normales en el resto del grupo. Esteban mantenía que, como había sostenido Jesús, el Templo necesitaba serias reformas, y que probablemente sería destruido y sustituido por otro nuevo, no hecho por mano de hombre. Y segundo: que había que entender la ley de Moisés de otra manera a la usual, pues en los momentos finales, antes de la definitiva venida de Jesús, los gentiles piadosos que no estaban circuncidados quizá pudieran salvarse sin tener que cumplir estrictamente las normas de pureza externa prescritas en esa norma mosaica, es decir, una salvación más espiritual.

He aquí, en este discurso de Esteban —el cual no se "saca estas ideas de la manga" sino que reinterpreta acciones y palabras de Jesús sobre el Templo y sobre las normas de la pureza— el primer trampolín para que con una cierta dosis de reflexión se produzca luego —por obra del apóstol Pablo— el núcleo de la posterior teología paulino-cristiana: el cumplimiento de la ley de Moisés es innecesario para la salvación; sólo se salva quien crea que Jesús es el mesías y que su sacrificio en la cruz, junto con su resurrección, fue el acto que reconcilió a la humanidad pecadora con Dios.

Durante los primeros años de la "secta" o "facción" judeocristiana, primero denominada de los "nazarenos", la evolución de la teología propiamente cristiana, con los rasgos propios que la diferenciaban de la teología madre judía, fue rapidísima: no pasaron más de veinte años para que Pablo ya comenzara a formularla con nitidez en sus Cartas, aunque no de una manera sistemática, organizada, sino según las necesidades de las comunidades a las que dirigía sus escritos. Puede decirse que tal teología primitiva, anterior incluso a Pablo, se formó considerando con un ojo la figura del Jesús histórico —que permanecía en la memoria de sus seguidores— y con otro, los pasajes del Antiguo Testamento que el judaísmo de la época consideraba mesiánicos, más algunos nuevos, como dijimos.

Que esto es así lo tenemos plasmado con gran exactitud en el Evangelio de Lucas, en su capítulo 24, en una escena que la mayoría de los exegetas incluso católicos, consideran una invención de Lucas, o de su tradición, pero que refle-

ja maravillosamente el proceder teológico del cristianismo primitivo. En efecto, en la escena de los discípulos de Jesús que caminaban hacia la aldea de Emaús se lee cómo Jesús —sin que fuera reconocido por aquellos— se acercó y entabló conversación con los viajeros. A lo largo de la conversación resulta que el extraño compañero les aclara exactamente qué es lo que había ocurrido con Jesús en Jerusalén —su muerte y resurrección y su significado— haciendo uso de una exégesis rápida de las Escrituras. Jesús les dice a sus ignorantes discípulos: "«¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?» Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras" (Lc 24,25-27)

Así pues, el proceso en concreto consistió (repito: ciertamente desde la creencia de que se procedía de tal modo por inspiración divina) en suponer que todo lo que en el *Antiguo Testamento* se decía de las figuras mesiánicas, es



Cristo barbado (catacumba de Comodila).

decir, de las que estaban destinadas a cooperar con la obra de Dios en el momento de instaurar su Reino en Israel, estaba apuntando hacia Jesús. A este paso fundamental se añadió un segundo: las *ideas sobre el mesías* que se habían ido formando en la literatura teológica de diversos grupos piadosos judíos —cuyos restos se hallan en los escritos que llamamos hoy *Apócrifos del Antiguo Testamento*— se referían también esencialmente a Jesús. Al igual que con la Biblia, sólo era preciso interpretarlas correctamente.

Este proceso de relectura y reinterpretación del Antiguo Testamento y de su literatura aneja se hacía dentro del judeocristianismo naciente siguiendo unos modelos de exégesis bien definidos en la época. Estos modelos eran fundamentalmente tres:

1. *Modelo promesa/cumplimento*: "Consiste en esencia en considerar toda la tradición del Antiguo Testamento como un anuncio, promesa o prefiguración del acontecimiento de Cristo". Un ejemplo: los rasgos del "siervo sufriente de Yahvé" de Isaías 42-55 son una prefiguración y modelo del mesianismo sufriente de Jesús, por ejemplo, en Mt 12, 17-21. Esta figura justifica como de ordenación divina que el mesianismo de Jesús fuera sufriente, es decir, acabara en la cruz... y en la resurrección, en contra de todo lo que pensaban normalmente los judíos de la época.

2. *Modelo inserción/sustitución*. Consistía en utilizar los componentes de la "Antigua Alianza" para definir la Nueva que viene con Jesús y que sustituye a la antigua; es decir, se buscaba el verdadero significado a lo que aconteció en Jesús a partir de hechos de la "Antigua Alianza" que prefiguraban la nueva. Un ejemplo: en el Nuevo Testamento la Iglesia es presentada como el "nuevo pueblo de Dios", el nuevo Israel, a base de trasponer al grupo de los cristianos conceptos de "pueblo", "ley", "reino" y alianza tomados del Antiguo Testamento. El proceder era justo, porque lo que había sido prometido por Dios al pueblo en el pasado se estaba cumpliendo en el presente de la Iglesia.

3. *Modelo de oposición/contraposición*. Consiste en interpretar que las exigencias de suavizamiento o de eliminación de la ley de Moisés en la nueva teología cristiana ocurren por voluntad divina, que se había expresado ya incoadamente en las discusiones de Jesús acerca de la Ley. La superación y contraposición de normas de la ley de Moisés ocurre por lo acontecido en Cristo (su muerte y resurrección) según la voluntad de Dios. Un par de ejemplos. El primero: las antítesis de Mt 5,21-48 a las que precede la fórmula "Se os dijo/Habéis oído..., pero yo os digo" son expresión de una superación de la ley del Antiguo Testamento, porque

Jesús, el nuevo Moisés, tiene autoridad divina para precisarlas o superarlas. Segundo: el desarrollo paulino de la teología de la "justificación por la fe en Cristo y no por las obras de la Ley" es un caso de cómo lo acontecido en Cristo muestra que el cumplimiento de la Ley, en concreto de la circuncisión como muestra y exigencia de la pertenencia al pueblo elegido, había sido sustituida en la plenitud de los tiempos inaugurada por Jesús por una "circuncisión espiritual" (Flp 3,3), es decir, por un acto de fe en el valor salvífico de la muerte y resurrección de Jesús. Así pues, el modo de salvación hasta que llegó esa plenitud de la historia había sido reemplazado por una nueva manera de salvarse, tanto entre los judíos como en los paganos. Lo nuevo se contrapone y sustituye a lo antiguo.

Siguiendo estos modelos de exégesis, las interpretaciones de los textos de la Escritura que podían afectar a Jesús, a su figura y misión fueron de hecho entre los cristianos muy divergentes a las comunes del judaísmo: se estaba creando una nueva teología y con ello una nueva religión.

Y ahora volvemos al principio de lo que dije: este cristianismo que nace como un fenómeno exegético no es totalmente unitario, sino plural. Hay que hablar de cristianismos, no de cristianismo. Las reinterpretaciones de la figura y misión de Jesús fueron muchas y en casos diversos, diferentes.

¿Sobre qué temas podían divergir estos cristianos en sus nuevas interpretaciones cuando repensaban la salvación traída por Jesús y anunciadas por las Escrituras? Naturalmente y sobre todo diferirían *en aquellas cuestiones no previstas o no tocadas a fondo por la predicación que se recordaba de Jesús*.

Los posibles temas en los que la naciente teología cristiana podía divergir afectaban fundamentalmente a tres áreas:

1. La naturaleza verdadera del salvador Jesús. Ésta no podía percibirse a simple vista, es decir, no se podía saber sin más cómo estaba constituida su naturaleza, o su personalidad. Es lo que técnicamente se llama la reflexión cristológica. La "cristología" es la ciencia sobre Jesús en cuanto Cristo o mesías.

2. La naturaleza y misión del grupo de sus seguidores hasta que él volviese de nuevo a implantar definitivamente el reino de Dios, previo juicio de vivos y muertos: cómo debía entenderse la Iglesia y su función. Técnicamente se denomina la "eclesiología".

3. La naturaleza exacta de la salvación, que técnicamente se llama "soteriología".

Veamos brevísimamente estos desarrollos que sirven para probar que a la hora de hablar de origen del cristianismo se debe hablar de orígenes de los cristianismos.

1. La naturaleza del salvador, Jesús, es divina. Ya esta afirmación supone una blasfemia para el judaísmo, que no puede aceptarla de ningún modo. Ahora bien, el concepto de la divinidad de Jesús se fue generando lentamente, por etapas, al principio del cristianismo, y de muy diversas maneras según se lo considerara. Jesús podía ser interpretado como

- un hombre más o menos normal y corriente, cuyo estatus pasaba a ser divino sólo tras su muerte y resurrección;
- o bien, era un hombre normal, pero el tránsito al ámbito divino ocurría antes, en un momento especial de su vida;
- o bien podía ser divino anteriormente, ya desde su concepción en el seno de su madre;
- o bien, era divino antes incluso de ser concebido en este mundo.

La primera forma de interpretar la naturaleza de Jesús, bastante sencilla, era la que pensaba a éste como un hombre especial en cuanto a su relación con Dios, pero normal en cuanto a su naturaleza durante toda su vida en la tierra. Con otras palabras, ya fuera rabino, profeta o sanador carismático e incluso mesías, era el Maestro un ser humano que sólo después de su muerte y resurrección por Dios había sido trasladado por esa divinidad a su lado, a su diestra, al ámbito de la divino. Allí, y en esos momentos tras su exaltación, Dios lo hacía plenamente "señor y mesías" al completo. Antes Jesús había sido el mesías, sin duda, pero incompleto: la oposición de los judíos al plan divino de salvación había acabado llevándolo al sacrifico de la cruz, lo que no le había permitido ejecutar totalmente su misión mesiánica. Este plan había sido permitido por Dios porque Éste respeta la libertad humana. Pero ahora, desde el cielo, investido Jesús de nuevos poderes, se ejecutaría definitivamente el plan divino de salvación, la implantación de su reino en la tierra, y el mesías Jesús, divinizado de algún modo por su sesión a la derecha del Padre, descendería por orden de Éste para cumplir la función para la que habia sido destinado desde siempre.

El texto clave que expresa esta concepción se halla en los Hechos de los apóstoles; es el que nos transmite el primer discurso de Pedro a los judíos en Jerusalén: "Jesús Nazareno, profeta..., hombre a quien Dios acreditó ante

vosotros con milagros... a éste, pues, Dios lo resucitó..."; "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que *Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis*" (2,22-24; 2,36).

En este pasaje no aparece por ninguna parte un Jesús que sea Dios por generación y esencia; más bien queda excluida esta idea, pues la divinidad es quien lo resucita, no él mismo (véase también Hch 4,10 y 5,30). Es igualmente la divinidad la que lo unge con el Espíritu (Hch 10,38) constituyéndolo en "Señor" —es decir, de algún modo divino— y mesías.

El segundo modo del tránsito de Jesús al ámbito divino, o "divinización" ocurrió en un momento especial de su vida. Normalmente se pensó que había ocurrido en el bautismo. Esta manera está probablemente representada por la cristología subyacente al relato del bautismo de Jesús en el Evangelio de Marcos 1,9-11: "Sucedió que en aquellos días llegó Jesús desde Nazaret de Galilea, y Juan lo bautizó en el Jordán. Inmediatamente, mientras salía del agua, vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar como paloma hasta él; y hubo una voz del cielo que decía: 'Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mis complacencias'".

Esta declaración está modelada sobre el salmo 2,7 en donde Dios dice al rey de Israel: "Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado". Jesús queda caracterizado en este Evangelio como la persona en la que se realiza la filiación de Israel representado en su monarca. Jesús es adoptado como "hijo" especial, transformado en ese momento en un hijo querido, con un estatus casi divino: Dios tiene en él sus complacencias debido a su obediencia a la voluntad divina. Gracias a esta obediencia el Jesús adoptado es hecho apto para salvar a todos los hombres por el sacrifico de la cruz. Por eso Marcos presenta al final de su Evangelio a un centurión que afirma: "Verdaderamente este hombre era hijo de Dios" (15,39).

El tercer modo de concebir a Jesús como un ser divino, acentúa los rasgos de su divinidad y adelanta el momento de la "divinización" al inicio humano mismo de Jesús: éste es ya divino desde su concepción en el seno de su madre. En este caso el vocablo "divinización" resulta ya impropio, pues Jesús no es "divinizado", como en las otras dos maneras anteriores, sino que es divino nada más ser concebido por obra no de varón sino del Espíritu de la divinidad. Esta manera de entender por qué es Jesús divino está representada por los Evangelios de Mateo y de Lucas, en sus capítulos 1 y 2 donde ambos evangelistas precisan que todo ello, la concepción virginal y milagrosa de Jesús en María, sucede por la potencia del Espíritu. Esta cristología sostiene claramen-

te que la divinidad de Jesús tiene su inicio antes de lo que pensaba el autor del Evangelio de Marcos: en efecto, Jesús es divino desde su inicio mismo como hombre. Obsérvese, sin embargo, que en esta manera de entender a Jesús y su naturaleza no hay aún verdadera "encarnación". Ni en Mateo/Lucas, ni en sus otros dos precedentes. Para que se dé una verdadera "encarnación" es preciso que la divinidad, preexistente, claro está, descienda y se aposente en un cuerpo humano. Y esto es lo que se piensa que ocurre en la manera siguiente, y definitiva, de concebir la "naturaleza" divina de Jesús.

El cuarto modo —Jesús es divino antes incluso de ser concebido en este mundo— es claramente la cristología del Cuarto Evangelio. Jesús es la encarnación de un Ser preexistente desde toda la eternidad, el Logos/Verbo, la Palabra divina. Es Dios desde siempre, es la Sabiduría de Dios, que en un momento determinado de la historia desciende a la tierra utilizando la figura de Jesús, o mejor se encarna en el cuerpo verdadero del hombre Jesús, y así revela de parte de su Padre eterno un mensaje de salvación.

Nótese en esta cristología que en ella no importa el que la madre de Jesús sea virgen o que éste haya sido concebido de una forma maravillosa. Por ello se explica que este teologuema no aparezca en modo alguno en el Cuarto Evangelio. Se sobreentiende sólo que la divinidad escogería un cuerpo humano apropiado para el fin de la encarnación. Luego, después de que tal cuerpo humano (¿podríamos decir ya que sería mejor decir la "naturaleza humana" de Jesús?) sufra martirio por la maldad de los judíos impulsados por Satanás, el Logos/Palabra asciende al cielo, al lugar desde donde vino. Naturalmente, aunque tampoco se diga de modo expreso, el cuerpo humano de Jesús, debidamente modificado, habita también el cielo junto con el Logos/Palabra.

2. El segundo tema de reflexión cuyos resultados significan un paso de gigante en la creación del cristianismo es el de la constitución de la Iglesia. En los Evangelios, sin embargo, salvo en el de Mateo (16,16-18), no aparece Jesús fundando iglesia alguna, al menos la institución que hoy se entiende por ese término. Hay, por tanto, una clamorosa ausencia de institución de la iglesia en tres de los cuatro escritos canónicos.

Los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) afirman que Jesús, como profeta que era de la restauración de Israel en los últimos días y como anunciador de la venida del reino de Dios, sí había congregado en torno suyo a un grupo de seguidores que difundían junto con él el mensaje anexo a esta próxima

venida. El núcleo de esta "comunidad" en torno al Maestro estaba ciertamente constituido por Doce personas, quienes simbolizaban a las doce tribus, al Israel restaurado (diez tribus se habían perdido sin rastro alguno después de que los asirios destruyeran el reino del norte, en el 721 a.C.), el Israel del futuro cuando Dios instaurara su reinado. Es probable, por tanto, que Jesús sólo "fundara" la comunidad escatológica de ese Israel del inmediato porvenir, el del mundo nuevo que estaba por llegar. Por consiguiente, la "Iglesia" tal como se entiende hoy no sería una fundación de Jesús, sino una formación posterior en el seno ya de la teología del cristianismo primitivo, en concreto de la comunidad que está detrás del Evangelio de Mateo, la cual de algún modo —y basándose en la elección de los Doce y de la indudable primacía de Pedro en ella— habría creado la historia de la fundación de la Iglesia retrotrayéndola luego a tiempos de Jesús. La Iglesia tomaría su impulso del grupo de los Doce y de la primera comunidad que esperaba la venida inmediata de Jesús (Hch 1,14), pero poco a poco habría de mudar su constitución y sentido —movida por las circunstancias— alejándose de la idea de simbolizar sólo a las doce tribus de Israel.



Pablo.

Pablo había propagado la concepción de que el grupo de seguidores de Jesús mesías (Jesucristo) formaba una institución que era la receptora de las promesas de Abrahán, y que sustituía a la sinagoga judía. Pensó además que el conjunto de grupos cristianos, o iglesias particulares, formaba una sola asamblea (en griego "*ekklesía*", iglesia), pueblo o comunidad universal, que era la "Iglesia de Cristo" o "de Dios". Simultáneamente tomó el Apóstol de los filósofos estoicos la idea de que un grupo de creyentes —ya fuera en una filosofía, o en una religión— "forma como un cuerpo", y la aplicó a la Iglesia en su conjunto, a la que consideró el "cuerpo de Cristo". ¡Cuán distinto al grupo de 12 que simbolizaba al Israel restaurado de las doce tribus fundado por Jesús!

3. El tercer tema sobre el que reflexionó ampliamente la teología del cristianismo naciente era la naturaleza de la salvación y no sólo de los judíos, sino de todos los gentiles que creyeran que Jesús es el mesías. Aquí el cristianismo da otro paso enorme hacia su constitución como religión distinta del judaísmo. Sabemos ya que los judíos del siglo I pensaban que sólo ellos, el pueblo elegido, se salvarían de un modo pleno. Los gentiles se salvarían ciertamente, bien convirtiéndose, haciéndose plenamente judíos, los menos, los prosélitos, o bien observando la "ley natural" —que coincide con el Decálogo— inscrita en el corazón de todo hombre. Estos últimos, no convertidos en judíos tendrían una salvación de segundo orden, pero salvación al fin y al cabo.

Pablo, por el contrario, proclamó en seguida que Dios le había revelado, a él personalmente ("su evangelio no procede de 'carne y sangre', sino de revelación de Jesucristo": Gálatas, 1,12) que en los últimos tiempos, tras la venida de Jesús, se abría el camino a la salvación plena también a los gentiles o paganos. No era preciso que se circuncidasen los varones, sino que bastaba —como ya dijimos— un acto de fe en el valor salvífico de la muerte en la cruz del mesías y de su resurrección. Luego la onerosa ley antigua, la ley de Moisés, había sido sustituida por una ley global, que prescindía de las normas cultuales y de la pureza de los alimentos y que ponía el acento sobre todo en el ámbito de lo moral, la "ley del amor" proclamada por Jesús (véase los capítulos 5 y 6 de la Carta a los gálatas).

Según Pablo también, dos signos sacramentales complementaban y daban seguridad externa a que se estaba en el camino de la salvación: el bautismo y la eucaristía. El bautismo era el signo de que el creyente en Jesús se despojaba del "hombre viejo", se sumergía en las aguas, que simbolizaban la muerte, es decir la participación en la muerte de Jesús, y emergía de ellas renacido, reves-

tido del "hombre nuevo", dispuesto a vivir una nueva vida que acabaría en el cielo. El segundo, la eucaristía, era el medio, o símbolo, de una realidad profunda, la unión con el salvador Jesús, ya que simbólicamente se ingería el cuerpo y sangre del Redentor, con lo que el fiel creyente se hace uno.

Muchos judíos de la Diáspora convertidos a Jesús y la práctica totalidad de los conversos desde el paganismo —no el judeocristianismo estricto, cuyo máximo representante era la comunidad de Jerusalén— opinarán como el maestro Pablo. Los gentiles que no puedan conocer a Jesús, por su distancia temporal o geográfica, se salvarán de un modo igual a lo que opinaba el judaísmo, cumpliendo la "ley natural". Pero los que conozcan a Jesús por la predicación se salvarán creyendo en él, es decir, con tal de que hagan un acto de fe en que Aquél es el mesías, salvador de todos, y en su sacrificio redentor que expía por los pecados del mundo. El bautismo y la eucaristía, participación en la sangre y cuerpo de Cristo, como dijimos, harán el resto.

En los primeros ochenta o noventa años de existencia cristiana —contados a partir de la muerte de Jesús hacia el 30 o 33 de nuestra era— el consenso doctrinal mayoritario que se iba formando lo fue en torno a un tipo de cristianismo de tendencia paulina. Y fue éste un proceso bastante natural si tenemos en cuenta que, gracias a la predicación y teología de Pablo de Tarso, los conversos al cristianismo procedentes del mundo pagano fueron pronto mayoría en las comunidades de cristianos. La misión a Israel fue un fracaso, pues la inmensa mayoría de los judíos se negó a aceptar a Jesús como mesías. Así las iglesias se llenaron poco a poco de gentiles convertidos que comulgaban con las ideas de Pablo.

Dentro de este ambiente cristiano de extracción mayoritaria pagana, el judeocristianismo puro de Jerusalén, dibujado en los Hechos de los apóstoles, tenía poco porvenir en el devenir de la historia, ya que su teología lo convertía en una suerte de secta dentro de un judaísmo cada vez más replegado en sí mismo, una secta distinguida sólo del resto de los judíos por su creencia en que el mesías había ya llegado. Este tipo de religión semijudía, con un mesías judío, se hacía poco apetecible para las masas del Imperio grecorromano. Y por si esto fuera poco, el mismo devenir de la historia jugó una mala pasada a las comunidades judeocristianas: las que había en Galilea, Samaría, Jerusalén y el resto de Judea fueron o bien aniquiladas durante la Gran Guerra judía que finalizó en el 70 d.C. con la destrucción de Jerusalén y su templo, con la muerte o venta como esclavos de muchos judíos, o bien se dispersaron y huyeron con-

vertidos en grupos minúsculos. Apenas si han dejado rastro escrito en la historia, porque más tarde sus adversarios los paulinos se encargaron de que de los evangelios judeocristianos apenas se conservaran más que unos pocos fragmentos (además de la literatura denominada Pseudoclementina, una novela con mucha teología nacida legendariamente de Clemente, discípulo de Pedro).

Igualmente los diversos y abigarrados grupos gnósticos cristianos, florecientes en el siglo II, tampoco tenían demasiado porvenir. Su complicadísima teología, llena de filosofía platónica y su talante ultraselecto —sólo unos pocos poseían el espíritu; sólo éstos recibían la revelación que otorgaba una salvación plena— fue perdiendo gradualmente agarre entre la mayoría. Parece que a finales del siglo IV o principios del V había ya muy pocas comunidades gnósticas cristianas o estaban a punto de desaparecer..., aunque su influencia ideológica tardara mucho tiempo más en morir.

Un observador desde fuera del cristianismo, si hubiera podido hacer comparaciones, podría haber notado con facilidad que la doctrina de Pablo era la que mayores garantías de éxito podía tener en el complicado pero efervescente "mercado" religioso del Imperio romano, pues el Apóstol había resuelto bien el problema de la salvación de la mayoría, los paganos, no por la observancia de complicadas normas judías, sino por medio de una simple "justificación" por la fe en Jesús mesías, que sustituía a la observancia estricta de la ley de Moisés. Realmente la salvación se hacía más cómoda y fácil en la vida diaria.

La escuela de Pablo, representada por las Epístolas Pastorales (1 2 Timoteo y Tito), Efesios, Colosenses y 2 Tesalonicenses, caminaba también por la dirección del éxito cuando insistía en ciertas directrices esenciales a la hora de fundar y consolidar nuevas iglesias. Los dirigentes eclesiásticos —en estas cartas se nombra sobre todo a obispos y presbíteros— estaban formando ya una base firme para la consolidación social de los nuevos grupos cristianos. En efecto los dirigentes de la comunidad exigían para sí:

- el control absoluto del grupo cristiano en cuanto masa social, como sucesores de los apóstoles, en especial de Pablo;
- el control ideológico del grupo, al ser los que mantenían oficialmente el "depósito" de la recta doctrina;
- el control de la interpretación de la Escritura común con el judaísmo, el Antiguo Testamento.

Se iban formando así conceptos claves para el mantenimiento cohesionado del grupo:

A. La "recta interpretación" de los textos sagrados.

B. El concepto de "tradición".

C. La "sucesión apostólica" unida a una jerarquía de estructura sencilla, pero efectiva, que controlaba social y económicamente al grupo

Consideremos brevemente estos tres pasos.

A. El control de las Escritura se logró por la expansión de la idea de que la interpretación de los textos sagrados debía ser única, y que la depositaria de la interpretación no puede ser un sujeto particular, sino uno colegiado, a saber la Iglesia, que delega la pequeña y cotidiana interpretación en los jefes de las comunidades (obispos y presbíteros), y la exégesis de los casos importantes y delicados a los sínodos episcopales..., pero siempre fuera del alcance del particular.

Este control se completó idealmente por la creación de un corpus manejable de textos sagrados cristianos: el canon o lista de Escrituras sagradas propiamente cristianas, el Nuevo Testamento, cuya transmisión controlará también la Iglesia.

B. El concepto de "tradición recta" se creó para formar un "depósito" de verdades que constituyeran el contenido inamovible de la fe. Los discípulos de Pablo, al copiar y difundir entre las comunidades paulinas las cartas del maestro, ayudaron a fraguar el concepto de doctrina tradicional, a saber la que el Apóstol difundía en sus cartas. Posteriormente el resto de las iglesias procuraron conservar aquellas enseñanzas que creían proceder de Jesús y que pensaban que habían transmitido sus apóstoles, componiendo y difundiendo otras cartas pseudoepigráficas que circularon con el nombre de otros apóstoles: Santiago, Pedro, Judas y Juan. Para lograr la unidad doctrinal del conjunto, el grupo paulino asumió en el canon de textos sagrados algunas obras prestigiadas del otro gran grupo, el judeocristiano, siempre que fueran de algún modo encajables dentro de la doctrina básica paulina. Así se admitió en el Nuevo Testamento el Evangelio de Mateo, las Epístolas de Santiago y de Judas y el Apocalipsis.

C. La "sucesión apostólica" unida a la de jerarquía se fue formando poco a poco en el seno de la nueva religión naciente, y fue muy importante pues implantaba la idea de que desde Jesús hasta el momento presente no se había roto la tradición de los dirigentes que a la postre procedían del círculo inmediato a Jesús.

El primer testimonio claro de la idea de la "sucesión" apostólica, unida con la obligación de propagar el Evangelio, se halla en la Primera Epístola de "Clemente", de autor desconocido pero que se compone ciertamente a finales del siglo I: "Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo, y Jesucristo fue enviado de Dios...: Cristo de parte de Dios y los Apóstoles de parte de Cristo. Una y otra cosa sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios. Así los Apóstoles... iban estableciendo a los que eran primicias de sí mismos, después de probarlos por el Espíritu, como inspectores (obispos) y ministros (diáconos) de los que habían de creer..." (42,1-4)... Y a estos hombres establecidos por los apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones (sucesores a su vez de los apóstoles) con consentimiento de la Iglesia entera... no se les puede expulsar de su ministerio..." (44,1-3).

La idea de sucesión apostólica sirvió admirablemente para controlar a los herejes, de cuyas doctrina se afirmaba que no procedían de esos apóstoles, y para formar una lista de normas de admisión en la jerarquía que contribuyera a elegir a quien estuviera previamente de acuerdo con el "depósito" de la doctrina normativa.

Cuando se lleve a cabo todo este triple programa ("recta interpretación" de los textos sagrados; formación del concepto de "tradición" o recta doctrina; establecimiento de la jerarquía basada en la "sucesión apostólica"), a lo largo de los siglos II y III, tendremos completado el proceso de constitución del cristianismo.

Y con esto termino esta visión sintética de los orígenes del cristianismo actual. Resumamos en síntesis las ideas expuestas:

1. El plural "orígenes", y no el singular, es más adecuado. El cristianismo es un fenómeno complejo y dinámico que no tiene un solo origen, sino varios.

2. Debemos distinguir entre orígenes remotos y próximos. Los orígenes remotos del cristianismo son el judaísmo antiguo, anterior al siglo VI a.C. que a su vez tiene muchas influencias sobre todo del mundo cananeo, de Egipto y de Mesopotamia. Estos orígenes remotos no se consideran en esta breve exposición.

3. El trasfondo próximo del cristianismo es la religión judía del siglo I de nuestra era. Pero éste no es un judaísmo antiguo, sino uno judaísmo modificado desde el tiempo del final del exilio en Babilonia (sobre todo a principios del siglo V en adelante) por dos influencias principales: primera, la de los mundos babilónico-persa; segunda, la atmósfera religiosa de la piedad y filosofía del helenismo.

4. Respecto a los orígenes inmediatos del cristianismo la conclusión de los estudios históricos desde hace más de doscientos años es: Jesús no fue propiamente el fundador del cristianismo, sino sólo su base y su impulsor.

5. La religión de Jesús fue esencial y profundamente judía, no cristiana.

6. El cristianismo es una reflexión creativa sobre el legado de éste; es una reinterpretación de la importancia y trascendencia de la figura y misión de Jesús.

7. El nacimiento del cristianismo —que es igual al nacimiento de la teología/cristología cristiana— es por tanto un fenómeno exegético: los seguidores de Jesús reinterpretan la misión y figura de Jesús a partir de unos presupuestos previos —su mesianismo y su resurrección—, y por una exégesis a) de textos que los rabinos de la época consideraban mesiánicos y b) de otros textos similares tanto de la misma Biblia como de la literatura piadosa de la época o inmediatamente anterior. Esta literatura constituye lo que hoy se llama Apócrifos del Antiguo Testamento.

8. La reinterpretación de Jesús da lugar a múltiples formas de cristianismo; pero éstas son reducibles fundamentalmente a dos: a) el judeocristianismo, más apegado y consecuente al judaísmo de Jesús, cuya comunidad principal fue la iglesia madre de Jerusalén, y b) las comunidades de corte paulino que habían admitido en su seno a gran cantidad de paganos conversos.

9. La historia fue adversa con los grupos judeocristianos que quedaron muy diezmados con los resultados adversos de la Primera gran Revuelta contra Roma. El campo quedó así libre para la expansión del paulinismo. Por otro lado una doctrina o visión judeocristiana de Jesús tenía menos atractivo para los posibles conversos en el Imperio, que el paulinismo, que otorgaba grandes ventajas. El cristianismo paulino era la que mayores garantías de éxito podía tener en el complicado y efervescente "mercado" religioso del Imperio romano, pues Pablo había resuelto bien el problema de la salvación de los paganos por medio de una simple "justificación por la fe". Eran innecesarias tanto la circuncisión y la observancia de normas de pureza como la iniciación en los "misterios".

10. Los seguidores de Jesús acabaron constituyéndose en facción o grupo aparte del judaísmo de su tiempo. Este nuevo grupo se denominará a sí mismo "iglesia" o verdadera asamblea de Dios.

11. Esta "iglesia" es distinta del grupo de los Doce, el único fundado por Jesús con un significado simbólico: representar al futuro Israel de los últimos días, restaurado por Dios. Es esta iglesia la que dará forma y difundirá la nueva teología o doctrina sobre Jesús mesías.

12. El proceso de relectura del Antiguo Testamento y de su literatura aneja que da origen a la teología cristiana se efectuaba dentro del judeocristianismo naciente siguiendo unos modelos de interpretación bien definidos en la época. Éstos eran fundamentalmente tres: 1) modelo promesa/cumplimento; 2) modelo inserción/sustitución; 3) modelo de oposición/contraposición.

13. El cristianismo sólo es tal cuando aparece —en unos cincuenta a cien años tras la muerte de Jesús— como una doctrina propia cuya ideología supone un salto teológico cualitativo sobre el judaísmo y consecuentemente sobre el pensamiento de Jesús.

14. La base principal de esa disidencia es la proclamación de Jesús como ser divino. Sin embargo, el modo de entender esa divinidad es muy diverso en el cristianismo primitivo.

15. El discurso de Esteban en el capítulo 7 de los Hechos de los apóstoles es el posible núcleo germinal de la teología paulino-cristiana. Y ésta a su vez es el núcleo del cristianismo de hoy. Éste es esencialmente paulino en sus tres formas principales: católica, protestante y ortodoxa.

16. Se puede decir que el principal fundador —entre otros— del cristianismo de hoy es Pablo de Tarso. La teología paulina se resume en lo siguiente: el cumplimiento de la ley de Moisés es innecesario para la salvación; sólo se salva quien crea que Jesús es el mesías y que su sacrificio en la cruz, junto con su resurrección, fue el acto que reconcilió a la humanidad pecadora con Dios.

17. El cristianismo actual es un fenómeno complejo y dinámico que tiene varios «fundadores». Entre los otros se ha de señalar especialmente el grupo que está detrás de la línea de pensamiento del Evangelio de Mateo, y el que está detrás del grupo y pensamiento del Evangelio de Juan.

18. Pablo de Tarso cambia radicalmente la figura del Jesús histórico, pues hace de él un salvador universal —del mismo tono que las divinidades salvadoras del mundo helenístico en el que vive— y no un mesías judío, a la par que transmuta el mensaje (kérygma/evangelio) del Jesús histórico: cambia el significado de Evangelio: de ser un anuncio de la venida del Reino (absolutamen-

te irrelevante en el mundo helenístico) pasa a ser el anuncio de la muerte y resurrección del redentor universal Jesús, que realizan la salvación. Esta perspectiva encaja muy bien en un mundo preocupado precisamente por las ansias de salvación.

19. Las reinterpretaciones de Jesús entre los cristianos a la vez que eran muy divergentes a las comunes del judaísmo eran también divergentes entre sí, sobre todo en aquellos temas no tocados por la predicación que se recordaba de Jesús.

20. Las cuestiones principales son: 1) la naturaleza del salvador Jesús, es decir, cómo se había constituido su personalidad divina; 2) la naturaleza y misión del grupo de sus seguidores hasta que él volviese de nuevo a juzgar a vivos y muertos: cómo debia entenderse la Iglesia y su función; 3) la naturaleza exacta de la salvación.

21. La escuela de Pablo, sobre todo la representada por las Epístolas Pastorales, caminaba también por la dirección del éxito cuando insistía en ciertas directrices esenciales a la hora de consolidar las nuevas iglesias que se iban fundando. Estas líneas son: 1) el control absoluto de la comunidad en cuanto masa social, como sucesores de los apóstoles en especial de Pablo; 2) el control ideológico del grupo, al ser los que mantenían oficialmente el "depósito" de la recta doctrina; 3) el control de la interpretación de la Escritura común con el judaísmo, el Antiguo Testamento.

22. Cuando se lleve a cabo este triple programa ("recta interpretación" de los textos sagrados; formación del concepto de "tradición" o recta doctrina; establecimiento de la jerarquía basada en la "sucesión apostólica"), a lo largo de los siglos II y III, tendremos completado el proceso de constitución del cristianismo.